Biblioteca Digital Curt Nimuendaju - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

ALFRED MÉTRAUX

# A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

ALFRED MÉTRAUX

brasiliana
volume 267

# A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS E SUAS RELAÇÕES COM A DAS DEMAIS TRIBOS TUPI-GUARANIS

Os tupinambás eram, como se sabe, uma das mais importantes greis ou tribos primitivas do Brasil (sécs. XVI e XVII). Aos tupinambás estavam filiados quase todos os povos aborígines do litoral: os *tamoios* do trato costeiro entre a baía Formosa e a Angra dos Reis; os *tomiminós*, ou *temiminós*, do Espírito Santo, da margem esquerda do baixo Paraíba e do sul do Macuco; os *tupiniquins*, localizados no trecho que vai das imediações de Vitória a Camamu, de onde migraram para as cabeceiras do Tietê; os *caetés*, que viviam entre o São Francisco e Itamaracá; os *tabajaras*, ou *tobajaras*, que imperavam no território encravado entre as lindes setentrionais da extinta capitania de Itamaracá e o rio Paraíba, de onde se transportaram para a serra de Ibiapaba e o Maranhão; os *petiguaras*, ou *potiguaras* ou ainda *pitiguaras*, da região do rio Jaguaribe; e os *guajajaras* do vale do Pindaré. Dizia Varnhagen que, se alguém perguntasse a uma índio a que "raça" pertencia, fosse esse índio do Maranhão ou do Pará, da Bahia ou do Rio de Janeiro, a resposta era invariável: *índio tupinambá. Tupinambá* era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo. Os tamoios, por exemplo, segundo Hans Staden, chamavam-se a si próprios tupinambás. Tal nome, no dizer de Rodolfo Garcia, significava etimologicamente "a gente atinente ou aderente ao chefe dos pais", os "pais principais", ou, melhor, os descendentes dos fundadores da nação, o que vem colocar o termo no mesmo pé de igualdade do nome latino *patrício*. Todavia, os tupinambás propriamente ditos eram aqueles localizados na baía da Guanabara, no trecho entre Camamu e o rio Real, no baixo Paraguaçu, nas margens do São Francisco (tais como os amoipiras), nas costas do Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupinambarana, que atingiram já na época da colonização.

*Obra publicada com a colaboração da*

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

**Reitor:** Prof. Dr. Waldyr Muniz Oliva

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

**Presidente:** Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri

Comissão Editorial:

**Presidente:** Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri (Instituto de Biociências). **Membros:** Prof. Dr. Antonio Brito da Cunha (Instituto de Biociências), Prof. Dr. Carlos da Silva Lacaz (Faculdade de Medicina), Prof. Dr. Pérsio de Souza Santos (Escola Politécnica) e Prof. Dr. Roque Spencer Maciel de Barros (Faculdade de Educação).

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

Métraux, Alfred, 1902-1963.

M553r
2.ed. A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis / Alfred Métraux ; prefácio, tradução e notas do Prof. Estêvão Pinto ; apresentação do Prof. Egon Schaden. — 2. ed. — São Paulo : Ed. Nacional : Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

(Brasiliana ; v. 267)

Bibliografia.

1. Índios da América do Sul — Brasil — Religião e mitologia 2. Índios Tupi-guaranis — Religião e mitologia 3. Índios Tupinambás — Religião e mitologia I. Pinto, Estêvão, 1895-1968 II. Título. III. Série.

CDD-299.8
79-0063 -980.3

Índices para catálogo sistemático:
1. Brasil : Índios : Mitologia 299.8
2. Brasil : Índios : Religiões 299.8
3. Brasil : Religiões indígenas 299.8
4. Índios : Brasil : Mitologia 299.8
5. Índios : Brasil : Religiões 299.8
6. Tupi-guaranis : Índios : América do Sul 980.3
7. Tupinambás : Índios : América do Sul 980.3

111

# A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

## E SUAS RELAÇÕES COM A DAS DEMAIS TRIBOS TUPI-GUARANIS

BRASILIANA
*Volume 267*

*

*Direção de*
AMÉRICO JACOBINA LACOMBE

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

ALFRED MÉTRAUX

# A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

## E SUAS RELAÇÕES COM A DAS DEMAIS TRIBOS TUPI-GUARANIS

*Prefácio, tradução e notas do*
Prof. Estêvão Pinto

*Apresentação do*
Prof. Egon Schaden

Renato Nicolai

2.ª edição

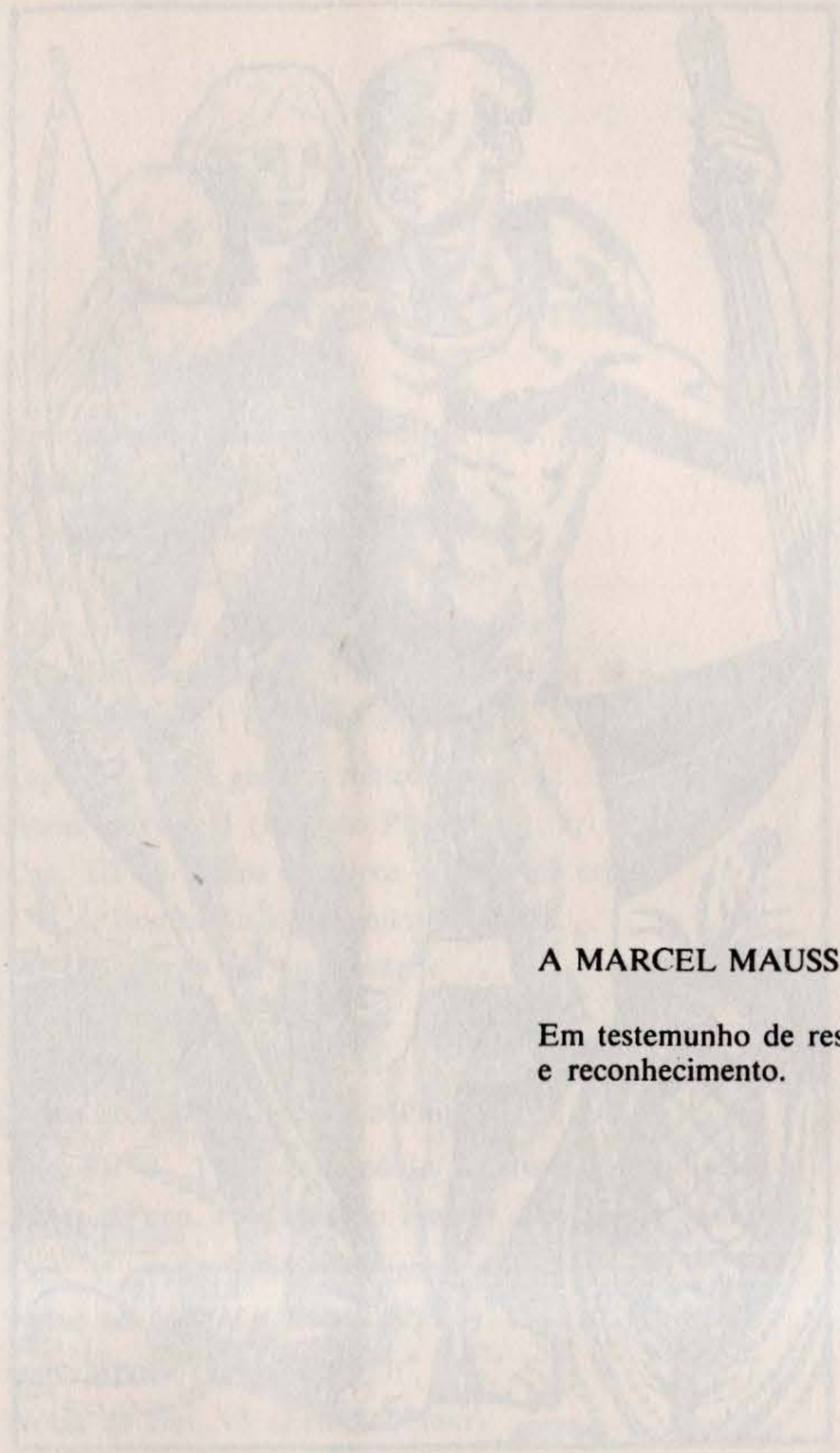
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

VII

Proibida a reprodução, embora parcial,
e por qualquer processo, sem
a autorização expressa dos Editores.

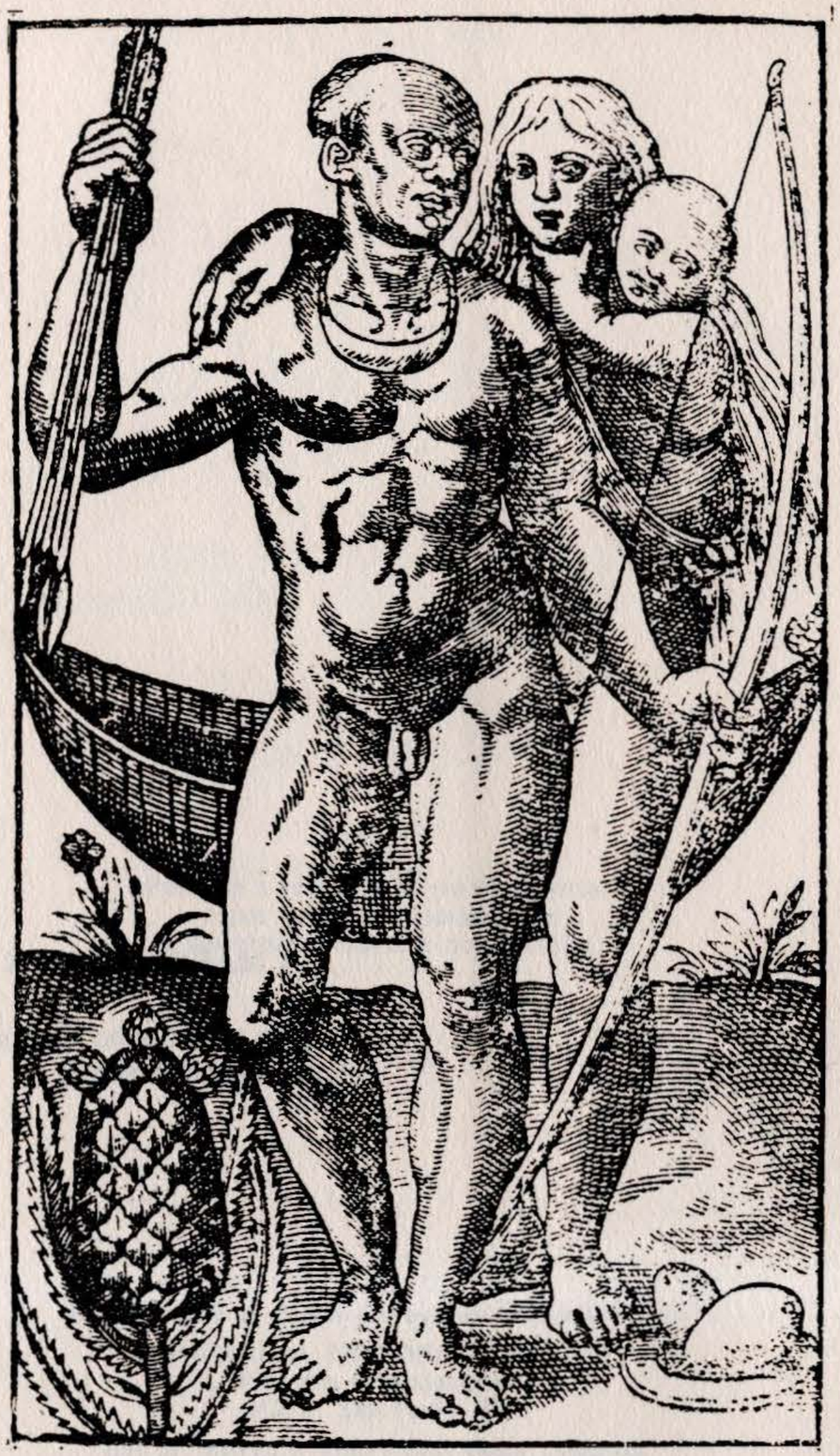
*Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela*
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639
01212 São Paulo, SP
*que se reserva a propriedade desta tradução.*

1979
Impresso no Brasil



A MARCEL MAUSS

Em testemunho de respeito
e reconhecimento.



Est. I — *Índios tupinambás da baía do Rio de Janeiro (segundo Léry).*



## TÁBUA DA MATÉRIA


| | |
|---|---|
| *Apresentação da segunda edição* ..... | XV |
| *Prefácio do tradutor* ..... | XVII |
| *A religião dos tupinambás. Introdução* ..... | XXXIII |
| *Notas à introdução (Estêvão Pinto)* ..... | XXXVI |
| Cap. I — Os criadores e civilizadores ..... | 1 |
| Heróis-civilizadores de outras tribos tupi-guaranis | 12 |
| Notas ao cap. I (Estêvão Pinto) ..... | 17 |
| Cap. II — Os gêmeos míticos ..... | 21 |
| Notas ao cap. II (Estêvão Pinto) ..... | 29 |
| Cap. III — Mitos cósmicos e mitos da criação ..... | 31 |
| A destruição do mundo ..... | 31 |
| A criação da humanidade ..... | 33 |
| A origem do fogo ..... | 34 |
| Mitos astrais ..... | 35 |
| Notas ao cap. III (Estêvão Pinto) ..... | 36 |
| Cap. IV — Tupã, o demônio do trovão ..... | 40 |
| Notas ao cap. IV (Estêvão Pinto) ..... | 43 |
| Cap. V — Os gênios da mata ..... | 45 |
| Notas ao cap. V (Estêvão Pinto) ..... | 52 |
| Cap. VI — Os espíritos ..... | 56 |
| Notas ao cap. VI (Estêvão Pinto) ..... | 63 |
| Cap. VII — O feiticeiro ..... | 65 |
| Notas ao cap. VII (Estêvão Pinto) ..... | 75 |

Cap. VIII — O tratamento das doenças ..... 80
Notas ao cap. VIII (Estêvão Pinto) ..... 81
Cap. IX — Ritos concernentes ao nascimento, à puberdade e ao casamento ..... 84
Nascimento ..... 84
Puberdade dos rapazes ..... 98
A primeira menstruação ..... 100
Casamento ..... 102
Notas ao cap. IX (Estêvão Pinto) ..... 103
Cap. X — Cerimônias funerárias e crenças no além-túmulo ..... 105
Notas ao cap. X (Estêvão Pinto) ..... 112
Cap. XI — A antropofagia ritual dos tupinambás .. 114
Cerimônias preliminares à execução do prisioneiro 123
O primeiro dia ..... 124
O segundo dia ..... 126
O terceiro dia ..... 127
O quarto dia ..... 127
O quinto dia ..... 131
Precauções tomadas pelo matador ..... 141
Notas ao cap. XI (Estêvão Pinto) ..... 146
Cap. XII — Práticas mágicas e crenças diversas .... 148
Agricultura ..... 148
Guerra ..... 149
Caça ..... 150
Navegação ..... 152
Técnica ..... 152
Tabus ..... 152
Vida sexual ..... 153
Estados físicos ..... 153
Estados afetivos ..... 153



Sonhos ..... 154
Ornamentos, colares, etc. ..... 154
Reino animal ..... 154
O mito das amazonas ..... 155
Notas ao cap. XII (Estêvão Pinto) ..... 155
Cap. XIII — A saudação lacrimosa ..... 157
Notas ao cap. XIII (Estêvão Pinto) ..... 163
Cap. XIV — Festas e danças ..... 165
Cantos ..... 168
Notas ao cap. XIV (Estêvão Pinto) ..... 169
Cap. XV — A festa do cauim ..... 171
Notas ao cap. XV (Estêvão Pinto) ..... 174
Cap. XVI — O mito da "terra sem mal" e as crenças, por parte dos indígenas sul-americanos, em um mundo ideal ..... 175
Notas ao cap. XVI (Estêvão Pinto) ..... 195
Apêndices ..... 197
Mitos dos tupinambás ..... 197
A antropofagia ritual dos tupinambás ..... 209
*Índice bibliográfico* ..... 220
*Índice das estampas e figuras* ..... 225

## APRESENTAÇÃO DA SEGUNDA EDIÇÃO

É, para mim, honra e prazer redigir algumas linhas introdutórias a esta mui oportuna reedição da clássica obra de Alfred Métraux sobre a religião tupinambá. Sabem muito bem os estudiosos das religiões indígenas que, apesar de publicado há meio século, o estudo nada perdeu de seu valor, não obstante as pesquisas que desde então se têm feito sobre o assunto. Coube a Métraux o mérito de ignorar as conjeturas gratuitas que se vinham fazendo sobre a religião tupinambá e que se transcreviam, sem maior exame, em ensaios, em livros eruditos e até em manuais didáticos. Preferiu ir diretamente às fontes e "plonger dans les textes", como dizem os franceses. Resultou daí este volume, de há muito indispensável aos que procuram ter uma visão científica da vida religiosa dos nativos que, na época do descobrimento, ocupavam quase toda a faixa litorânea do Brasil.

Quando se promoveu a tradução portuguesa do livro, de que se incumbiu, com notável diligência, Estêvão Pinto, o Autor fez introduzir no texto uma série de alterações em frases ou parágrafos que já não correspondiam a sua primitiva interpretação das velhas fontes. Fato é que chegou a considerar, por assim dizer, definitiva a versão inserida na coleção "Brasiliana" em 1950. Certa feita, uma de minhas alunas, Vilma dos Santos Cardoso Monteiro, se dispôs a passar para o português um artigo de Métraux sobre movimentos messiânicos entre índios da América do Sul. Sugeri-lhe que solicitasse ao Autor a necessária autorização para publicar o texto traduzido. De bom grado, Métraux atendeu ao pedido, mas impôs algumas condições. Entre elas — e é o que nos interessa neste contexto — que eliminasse tudo o que estivesse em desacordo com a edição brasileira de seu livro sobre a religião tupinambá. Diga-se de passagem que as modificações ou retificações que nessa se encontram não atingem a essência da obra. Referem-se, aliás, em sua maioria, a tópicos do capítulo em que trata do mito do Paraíso e dos surtos de messianismo, objeto também do mencionado artigo traduzido por Vilma dos Santos Cardoso Monteiro, que saiu em português sob o título de "Profetas e Messias na América do Sul" na *Revista da Faculdade de Filosofia da Paraíba*, vol. I, n.º 3, págs. 103-125, 1956-58.

Além de congratular-me com a Companhia Editora Nacional pela iniciativa de reeditar esta importante obra, quero consignar aqui o meu preito de homenagem e de saudade a Alfred Métraux, que não foi apenas colega, mas também amigo muito sincero, que nunca deixou de manifestar-me o seu apreço e de ajudar-me em tudo o que estava ao seu alcance.

EGON SCHADEN



## PREFÁCIO DO TRADUTOR

A vasta obra de Alfred Métraux, embora mundialmente conhecida, é pouco vulgarizada no Brasil. Por isso mesmo, tomei o encargo de traduzir e anotar dois de seus principais estudos, isto é, aqueles que mais de perto nos interessam: *A religião dos tupinambás* e *A civilização material das tribos tupi-guaranis*.

O primeiro trabalho de Métraux veio à luz em 1925 (1). Tratava-se de um ensaio sobre o método a ser empregado nas pesquisas de ordem etnográfica, ao qual se seguiu, logo depois, uma interessante monografia a propósito de certo elemento cultural indígena sul-americano, o *"rite de balancement"*. Data daí, pois, o interesse do ilustre americanista pela investigação do nosso material etnológico. Realmente, a partir de então surgem os seus estudos sobre o *"bâton de rythme"* (entre os índios sul-americanos), sobre os tupinambás (civilização material e religião), sobre os guaitacás, sobre os gês (vida social), sobre os camacãs, patachós e cutachós, sobre a arqueologia do curso médio e superior do Amazonas etc. Ao mesmo tempo, também se dedicou Métraux, com igual eficiência e autoridade, ao estudo das populações primitivas da Bolívia, destacando-se, nesse particular, o seu exaustivo trabalho a respeito dos chiriguanos e dos uro-chipaias. Isso sem falar nos resultados de sua missão às ilhas da Páscoa e do Havaí. Todas essas contribuições foram publicadas ora em francês, ora em castelhano, inglês e até mesmo em línguas escandinavas, nas melhores revistas especializadas do mundo (a *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, de Paris; o *Journal de la Société des Américanistes de Paris;* o *Anthropos*, de St. Gabriel-Mödling; a *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán;* a *Encyclopédie Française*, ao tempo da direção de Lucien Febvre).

Métraux nasceu na Suíça, mas depois foi naturalizado cidadão americano. Foi professor no célebre Museu do Trocadero, organizado pelo

(1) Uma relação mais ou menos completa das obras de A. Métraux segue adiante, no fim da presente introdução. Refere-se ao período de 1925 a 1948.

professor Paul Rivet. Fundou o *Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán* (Argentina) e é membro da *Smithsonian Institution* de Washington.

Cumpre notar que a presente obra foi escrita quando o autor ainda estava em plena mocidade — aos 23 anos —, reconhecendo ele a necessidade de alguns capítulos adicionais a respeito da estrutura social daqueles índios. Desde então, escreveu-me certa vez Métraux, "mes idées sur bien des choses ont changé du tout au tout".

* * *

Os tupinambás eram, como se sabe, uma das mais importantes greis ou tribos primitivas do Brasil (sécs. XVI e XVII). Aos tupinambás estavam filiados quase todos os povos aborígines do litoral: os *tamoios* do trato costeiro entre a baía Formosa e a Angra dos Reis; os *tomiminós*, ou *temiminós*, do Espírito Santo, da margem esquerda do baixo Paraíba e do sul do Macuco; os *tupiniquins*, localizados no trecho que vai das imediações de Vitória a Camamu, de onde migraram para as cabeceiras do Tietê; os *caetés*, que viviam entre o São Francisco e Itamaracá; os *tabajaras*, ou *tobajaras*, que imperavam no território encravado entre as lindes setentrionais da extinta capitania de Itamaracá e o rio Paraíba, de onde se transportaram para a serra de Ibiapaba e o Maranhão; os *petiguaras*, ou *potiguaras* ou ainda *pitiguaras*, da região do rio Jaguaribe; e os *guajajaras* do vale do Pindaré. Dizia Varnhagen (2) que, se alguém perguntasse a um índio a que "raça" pertencia, fosse esse índio do Maranhão ou do Pará, da Bahia ou do Rio de Janeiro, a resposta era invariável: *índio tupinambá*. *Tupinambá* era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo. Os tamoios, por exemplo, segundo Hans Staden, chamavam-se a si próprios tupinambás. Tal nome, no dizer de Rodolfo Garcia, significava etimologicamente "a gente atinente ou aderente ao chefe dos pais", os "pais principais", ou melhor, os descendentes dos fundadores da nação, o que vem colocar o termo no mesmo pé de igualdade do nome latino *patricio*. Todavia, os tupinambás propriamente ditos eram aqueles localizados na baía da Guanabara, no trecho entre Camamu e o rio Real, no baixo Paraguaçu, nas margens do São Francisco (tais como os amoipiras), nas costas do Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupinambarana, que atingiram já na época da colonização.

(2) Que cita o trecho da carta de Ramirez, pub. da *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, Rio de Janeiro, 1852; XV, p. 27: "*Estos andan derramados por esta tierra, y por otras muchas ... señorean gran parte de la India y confinan con los que habitan en la sierra*". Um estudo de mestre da distribuição espacial dos tupinambás acaba de ser feito por Florestan Fernandes, *A organização social dos tupinambás*, São Paulo, s/d, p. 25-53.



Embora atualmente extintos, ou mesclados (3), os tupinambás são os índicolas sul-americanos entre nós mais conhecidos e estudados, conforme observa o próprio Métraux. Isso devido não só à extensão do grupo, como à sua localização geográfica. O fato de os tupinambás ocuparem grande parte da zona litorânea fez com que esses povos estivessem em estreito contato com os colonizadores portugueses e com as duas expedições francesas ao Brasil. Entre esses colonizadores vieram alguns letrados, sobretudo sacerdotes, amantes das crônicas e memórias, algumas delas escritas quase que com o objetivo de tratar dos tupinambás.

Julga Métraux que são tais as analogias existentes entre a civilização dos guaranis e a dos tupinambás que é bem possível que os dois grupos tivessem sido, outrora, cultural e lingüisticamente homogêneos. Até nas mais diferenciadas greis túpicas vamos encontrar os traços culturais característicos dos tupinambás (a maloca, a rede, a mandioca amargosa, a tinguijada, a canoa de casca, a cerâmica envernizada, o ralador, a tipóia de carregar crianças, o moquém, o tipiti, o escabelo, as plumas coladas com almécega, o manto e o boné de plumas, o abano de palha entrançada e tantos outros mais) (4).

Em suma, os tupis da costa, principalmente os tupinambás, representavam, à semelhança dos hebreus, segundo uma frase feliz de João Ribeiro, o povo cosmogênico, ao qual estavam reduzidas todas as demais populações primitivas do país.

Os tupi-guaranis, dos quais a família tupinambá formava o maior estoque, constituíam, primitivamente, um só grupo, localizado, segundo a lição da etnografia clássica, nas proximidades do istmo de Paraná, região dos caraíbas, de onde, rumando para o sul, foram ter às margens do médio Paraná-Paraguai; desse novo habitat, depois, empreenderam uma verdadeira remigração, que tomou três principais direções: *a)* um dos ramos subiu o litoral e atingiu a foz do Amazonas; *b)* outro ramo estendeu-se para o noroeste; *c)* um terceiro ramo, enfim, desceu os cursos do Tapajós, do Madeira e do Ucaiali.

A migração litorânea, pelo menos, parece líquida, pois foi presenciada pelos próprios colonizadores; verifica-se, por outro lado, que as massas túpicas do sul (os guaranis) possuíam língua mais primitiva e contracta, ao

(3) Presentemente não existem em estado de pureza, "mas o seu cruzamento com o branco e com o africano deu em resultado a população vigorosa e inteligente, muito avultada principalmente no Amazonas e províncias vizinhas, onde são designados pelos apelidos de *cariboca, tapanhuma, mameluco, cuaipira* et.; os seus dialetos constituíram depois a chamada *língua geral*, isto é, o tupi ou abãncênga... ligeiramente modificado, e introduzido nas missões dos jesuítas" (A. F. de Moura, "Do homem americano", *in Rev. do Inst. Arq. e Geog. Bras.*, cit., Rio de Janeiro, 1928, CLIV).

(4) F. G. Edelweis (*Tupis e guaranis, passim*, Salvador, 1947) mostra, todavia, que não se devem confundir as duas línguas, a tupi e a guarani, ambas distintas como entidades lingüísticas. Podemos falar em língua tupi-guarani se, com o termo, designamos à língua arcaica.

contrário do que ocorria com as massas túpicas do setentrião, cuja impureza atestava, na frase de Capistrano de Abreu, "o trato diuturno com gentes alófitas e, por conseguinte, antiguidade da migração".

Recentes estudos de Métraux acabam, todavia, de modificar esse tradicional quadro da escola etnográfica germânica, que tem em C. F. Phil. von Martius, em Carlos von den Steinen e em Paul Ehrenreich os seus mais lídimos expoentes.

Tinham os tupis, na época pré-colombina, especial situação geográfica: à exceção dos omaguas e dos cocamas, seus domínios principais estendiam-se a este e ao sul do Amazonas. Era preciso pesquisar, à custa da etnografia, se tal fora sempre o habitat dos tupis. Desse modo, organizou Métraux, com a ajuda das cartas de Nordenskiöld, várias classificações de elementos culturais e, assim, chegou à conclusão de que os tupi-guaranis, conseqüentemente os tupinambás, formavam um grupo cuja cultura se compunha de elementos com distribuição oriental e setentrional (América do Sul), sendo o seu centro de dispersão a área limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Paraguai, a este pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira. A prova da realidade de tal centro dispersivo se tira do exame das aculturações daquela enorme família cisístmica (a maloca quadrangular de teto e paredes constituídas de um só elemento, a rede de algodão, a cultura da mandioca, a maneira de fumar o tabaco, o tipo do arco e da flecha, o tacape, a tinguijada, a pesca de barragem, o moquém etc.). Se os tupis, conclui Métraux, tivessem vindo do Alto-Amazonas ou do noroeste da América Meridional — como pretendem Schmidt e Krause —, provavelmente espalhariam o tipo de habitação comum a essas regiões, isto é, a cabana de plano oval ou circular. As máscaras de dança são estranhas aos tupi-guaranis. E não é aceitável que o tacape, de cabeça nitidamente distinta, seja uma imitação da maça peruana: o tacape tupi é, por sua forma, destinado antes a cortar do que a abater.

Se a teoria de Métraux é exata, está explicado por que o termo *pajé*, de origem túpica, foi encontrado nas Antilhas *(piaché)* e até mesmo no México *(payni)*. E, assim, a hipótese de Imbelloni, a saber, de que a casta dos pajés teve uma base mais ampla do que a cultura amazônica, perdeu um pouco de sua consistência, porquanto, sendo a indicada região do Amazonas o habitat primitivo dos tupi-guaranis, nada mais fácil do que a dispersão, para o norte, de muitos dos seus traços culturais.

Como se vê, embora não se filiando à chamada escola culturalista, Métraux não despreza, em suas pesquisas, pelo processo do paralelismo, os elementos de que lança mão essa escola no estudo das culturas primitivas ou atrasadas.

Quero salientar, enfim, que, com a tradução da presente obra de Métraux, saldamos um débito para com esse grande estudioso e amigo das coisas do Brasil.



Os tupi-guaranis mais modernos foram também exaustivamente estudados, tais como os *cainguás* (Ambrosetti, Rengger, Vogt, Dobrizhoffer), os *guaranis* (Medina, Núñez Cabeza de Vaca, Ulrich Schmidel), os *apapocuvas* (Curt Nimuendajú), os *chiriguanos* (Domenico del Campana, Bernardino de Nino, A. Métraux), os *omaguas* (Laureano de le Cruz), os *oiampis* (Lucien Adam, Bauve, Dobbadie), os *parintintins* (Curt Nimuendajú, José Garcia de Freitas), os *tembés* (E. H. Snethlage), os *apiacás* (Castelnau, Chandless, Barbosa Rodrigues) etc.

O general Cândido Rondon organizou uma relação das atuais tribos e grupos de silvícolas que habitam o Brasil, vulgarizada, em primeira mão, por A. Botelho de Magalhães (5). As tribos tupi-guaranis foram assim localizadas:

### AMAZONAS E ACRE

| | | |
|---|---|---|
| Aparandê | Rio Maici, afl. do Marmelos (Madeira). | Tupis |
| Arara | Rio Aripuanã, afl. do Madeira. | " |
| Cauaib (Parintintim) | Rio Maici. | " |
| Itagapuc | Alto curso, margem esquerda do Madeirinha, afl. do Aripuanã. | " |
| Mauê | Rio Andirá, afl. do Amazonas. | " |
| Nocadet | Rio Aripuanã, afl. do Madeira. | " |
| Odeaul (Parintintim) | Rio Branco, afl. do Marmelos. | " |
| Paim (Parintintim) | Rio Maici. | " |
| Parintintim | Rio Maici. | " |
| Rama-rama | Rio Tarumã, afl. do Machado. | " |

### MARANHÃO

| | | |
|---|---|---|
| Guajajara | Rios Pindaré e Caru. | " |
| Itapexim (Urubu) | ? | " |
| Itapurando (Urubu) | Cabeceiras do rio Maracaçumé. | " |
| Tembé | Rio Maracaçumé. | " |
| Tupi-uara (Urubu) | Rio Turi. | " |
| Urubu | Rios Gurupi e Turi (serra Paracambi). | " |

(5) "Índios do Brasil", em *América Indígena*, VI, nº1, ps. 67 *sq.*, México, 1946.

## MATO GROSSO

| | | |
|---|---|---|
| Apiacá | Baixo curso do rio Juruena e rio Teles Pires. | Tupis |
| Aruá | Entre as cabeceiras dos rios Rolim de Moura e Ricardo Franco (afl. do Jiparaná) e o alto curso do rio São Miguel (afl. do Guaporé). | " |
| Aueti ou Auetê | Rios Curisevu e Tamitatoala, afls. do rio Xingu. | " |
| Caiuá | Margem direita do rio Paraná, entre os rios Iguatemi e Ivinhema. | " |
| Cajabi ou Caiabi | Rios Verde e Teles Pires (afl. do Juruena). | " |
| Guaraio | Campos de Pau Cerne, à margem direita do rio Guaporé. | " |
| Iaulapiti ou Ualapiti | Rio Curisevu, afl. do Xingu. | " |
| Ipotê-uate (Parnauate) | Rio Comemoração, afl. do Jiparaná e este rio. | " |
| Macurape | Rios Colorado e Mequens (afl. do Guaporé). | " |
| Majuberi | Rio Ricardo Franco (afl. do Jiparaná) e este rio. | " |
| Mundurucu | Rio São Tomé, afl. do Juruena. | " |
| Parnauate | Rio Jiparaná e afl. do curso superior. Essa tribo é constituída pelos grupos Ipoeuat, Pauatê, Majubim e Tacuatêp. | " |
| Quepiquiriuate | Rios Barão de Melgaço (afl. do rio Comemoração) e Pimenta Bueno, formador do rio Jiparaná. | " |
| Rama-rama | Rio Anari, afl. do Jiparaná. | " |
| Tacuatepê (Paranaute) | Rio Jiparaná, da foz do Comemoração à do rio Rolim de Moura. | " |
| Tapanhuma | Rio Arinos, afl. do Juruena. | " |
| Tapirapé | Rio Tapirapé, afl. do Araguaia. | " |
| Urumi | Cabeceiras dos rios Turamã e Machadinho, afls. dos rios Roosevelt e Jiparaná, respectivamente. | " |



## PARÁ

| | | |
|---|---|---|
| Benaré | Rios Oiapoque e Camopi. | Tupi-guaranis |
| Bicharerem | Cabeceiras do rio Tucano (Tincunti), afl. do Jamachim (Tapajós). | " |
| Chipaia | Rio Iriri, afl. do Xingu. | Tupis |
| Curuaiá | Rio Curuá, afl. do Iriri. | " |
| Jarupi | Rios Camopi e Oiapoque. | " |
| Juruna | Curso médio do Xingu. | " |
| Mundurucu | Rios Tapajós e Cururu. | " |
| Oiampi | Rio Jaru, afl. do Amazonas. | " |

## SÃO PAULO

| | | |
|---|---|---|
| Guarani | Itanhaém. | Guaranis |
| Guarani | Araribá. | " |

## ESPÍRITO SANTO

| | | |
|---|---|---|
| Guarani | Posto do rio Pancas (habitavam primitivamente o Estado do Rio Grande do Sul). | Guaranis |

* * *

Antes de concluir este prefácio, não quero esquecer duas importantes observações. Uma delas é concernente à grafia dos nomes indígenas, que costumo — como aliás se faz na língua castelhana — aportuguesar e simplificar o mais possível. Os americanistas, entretanto, empregam um sistema convencional, nem sempre uniforme, que vem sendo adotado pela maioria dos etnólogos.

São os seguintes os termos que mostram maior diferença entre a grafia internacional (6) e a por mim empregada:

*araucano* ..... Araukan (Aukanian de Brinton) (7)
*apapocuva* ..... Apapokúva
*aueti, auetè, auetó* ..... Auetö
*apiacá* ..... Apiaká

(6) Cf. Jorge Bertolaso Stella, *As línguas indígenas da América, passim*, São Paulo, 1929.

(7) Os termos são escritos, geralmente, com a inicial maiúscula e no singular.

*aruaque* ..... Arawak, Arowak, Aruak
*arecuna* ..... Arekuna
*bacairi* ..... Bacairí, Bacaery
*cainguá* ..... Kainguá
*caraiba* ..... Caribe, Karaub, Karibe, Karaïbe, Caraïbe
*cauaib* ..... Kawahib
*camacã* ..... Kamakan
*curuaia* ..... Kuruahé, Kuruaye
*carijó* ..... Kariyó, Karió, Karijó
*chipaia* ..... Xipáia, Šipáia, Šipaya
*caiapó* ..... Kayapó
*caingang* ..... Kaingáng, Kaingán
*chané* ..... Tšané
*cutachó* ..... Kutacho, Kotošó, Katašo
*choroti* ..... Tšoroti
*cainá* ..... Kayná
*cainguá* ..... Kainguá
*guaitacá* ..... Waitaka
*gè* ..... Žè
*guaraiú, guaraio* ..... Guarayú, Guarayo
*guaicuru* ..... Guaycurú, Guaykurú, Gwaikuru
*guaiaqui* ..... Guayaki, Guayaki
*guajajara* ..... Guažažára
*juruna* ..... Yuruná, Yurúna
*maina* ..... Mayna
*mundurucu* ..... Munduruku
*mauê* ..... Mauhẽ
*oiampi* ..... Oyampi
*patachó* ..... Patacho, Patašó, Pataxo
*tanhiguá.* ..... Tañygua
*uro-chipaia* ..... Uro-Chipaya

* * *

A outra observação, a que me referi acima, diz respeito ao trecho da *Cosmografia universal* de Thevet, publicado, em apêndice, por Métraux, que tomei a resolução de não traduzir. Esse excerto, como se poderá ver, é totalmente comentado e quase que transcrito por esse autor; sua publicação em original não prejudica, pois, o leitor. Por outro lado, deve ser interessante, para os estudiosos do assunto, no presente caso, examinar o texto em toda a sua fidelidade, sem os percalços próprios das traduções.



Feitas essas considerações, dou, a seguir, a prometida relação das principais obras e estudos de Métraux (1925-1948):

## 1925

"De la méthode dans les recherches ethnographiques", in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, Paris, 1925, VI.
"Sur un mode américain de rite de balancement", in *Congrès international des Américanistes*, Götergorg, 1925.

## 1926

"Dans le Chaco", in *La tribune de Lausanne*, Lausanne, 29-12-1926.

## 1927

"Le bâton de rythme", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 1927, XIX.
"Les migrations historiques des Tupi-Guarani", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1927, XIX.
"National musests Fjederprydelser fra Tupinambaerne", in *Geografiske tidskrift*, Copenhague, 1927, XXX.
"L'ancienne ville impériale du Cuzco", in *La Tribune de Lausanne*, Lausanne, 17-3-1927.
"Dans l'ancien empire des Incas. Les ruines de Machu-pichu", in *La Tribune de Lausanne*, Lausanne, 28-2-1927.

## 1928

"Une découverte biologique des Indiens de l'Amérique du Sud: la décoloration artificielle des plumes sur les oiseaux vivants", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1928, XX.
"Ce qui reste des grandes civilisations de l'Amérique", in *Cahiers de la République des lettres, des sciences et des arts. L'art précolombien; l'Amérique avant Cristoph Colomb*, Paris, 1928.
*Les arts anciens de l'Amérique. Exposition organisée au Musée des arts décoratifs*, Paris, 1928 (em colaboração com George Henry Rivière).
"A propos de deux manuscrits inédits ayant trait à l'ethnographie et à la géographie du Brésil qui se trouvent à Paris", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1928, XX.
*La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928.
*La religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Bibliothèque de l'école des hautes études, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1928, XLV.

## 1929

"Un ancien document peu connu sur les Guarayú de la Bolivie orientale", in *Anthropos*, St. Gabriel-Mödling, 1929, XXIV.

"Les Indiens Waitaka (a propos d'un manuscrit inédit du cosmographe André Thevet)", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1929, XXI.

"La sécularisation des missions franciscaines du Chaco bolivien", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1929, XXI.

"L'origine religieuse du jeu du mboto chez les Chiriguano", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1929, XXI.

"Découvert d'objets péruviens sur le moyen Pilcomayo", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1929, XXI.

"Le souvenir d'Erland Nordenskiöld dans le Chaco", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1929, XXI.

"Plan acerca de la creación de un Museo etnográfico, en la provincia de Tucumán", in *Boletim de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, jan. de 1929, n.º 35.

"Contribution à l'ethnographie et à l'archéologie de la Province de Mendoza (R. A.)", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1929, I.

## 1930

"La civilisation materielle et la vie sociale et religieuse des Indiens Žé du Brésil méridional et oriental", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 2.ª, Tucumán, 1930, I (em colaboração com Hermann Ploetz).

"Les Indiens Kamakan, Patašo et Kutašo d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J. B. Douville", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 2.ª, Tucumán, 1930, I.

"Études sur la civilisation des indiens Chiriguano", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 2.ª, Tucumán, 1930, I.

"Contribution à l'étude de l'archéologie du cours supérieur et moyen de l'Amazona", in *Revista del Museo de la Plata*, Buenos Aires, 1930, XXXII.

## 1931

"Mitos y cuentos de los indios Chiriguano", in *Revista del Museo de la Plata*, Buenos Aires, 1931, XXXII.

"Observaciones sobre la psicologia de los indios Chiriguano", in *Solar*, Buenos Aires, 1931, I.

"Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas", in *Sur*., Buenos Aires, 1931, n.º 3.

Från en forsvunnen vârld, Chipayaindianerna pa Bolivias hogslätt. — Göteborgs Handels och Sjöfarts — Tidning, Göteborg, 101.º ano, n.º 229 B, 3-10-1931.

"Un rincón de la América prehistorica en el altiplano boliviano", in *La Prensa*, Buenos Aires, 9-8-1931.

"Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 1.ª, Tucumán, 1931-1932, II.

## 1932

"À propos de deux objets tupinamba du Musée d'ethnographie du Trocadero", in *Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadero*, Paris, jan. de 1932, n.º 3.

"Chipayaindianerna. En folkspillra från en förgangen andinsk kultur", in *Ymer*, Estocolmo, 1932.



"Le traitement magique des maladies chez les Indiens Uro-Čipaya de la Province de Carangas (Bolivie)", in *Séptima reunión de la sociedad argentina de patología regional del norte y filiales, celebrada en Tucumán los días 5, 6 y 7 de octubre de 1931*, Buenos Aires, 1932.

"Introduction à l'article de Henry Wassén: Le musée ethnographique de Göteborg et l'oeuvre d'Erland Nordenskiöld", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 2.ª, Tucumán, 1932, II.

## 1933

"Un chapitre inédit du cosmographe André Thevet sur la géographie et l'ethnographie du Brésil", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1933, XXV.

"Nouvelles de la Mission Métraux", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1933, XXV.

"La obra de las misiones inglesas en el Chaco", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1933, XXV.

"Contribution à l'archéologie bolivienne", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1933, XXV.

## 1934

"Contributions au Folk-lore Andin", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1934, XXVI.

"El estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia Guarani y Arawak en el continente sudamericano", in *Actas y trabajos científicos del 25.º Congresso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires, 1934, I.

"L'organisation sociale et les survivances religieuses des Indiens Uro-Čipaya de Carangas (Bolivie)", in *Actas e trabajos científicos del 25.º Congresso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires, 1934, I.

"La survivance du vêtement incasique chez les Indies Čipaya de Carangas", in *Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadero*, Paris, 1934-1935, n.º 5.

## 1935

"Contribution à l'ethnographie et à linguistique des Indiens Uro d'Ancoaqui (Bolivie)", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1935, XXVII.

"La religión secreta y la mitología de los indios Uro-Čipaya de Carangas (Bolivie)", in *Revista del Instituto de etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 1.ª, Tucumán, 1935, III.

"El universo y la naturaleza en las representaciones miticas de dos tribus selvajes de la República Argentina", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 1.ª, Tucumán, 1935, III.

"La mujer en la vida social y religiosa de los indios Chiriguano", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, entrega 3.ª, Tucumán, 1935, III.

*Introduction à la connaissance de l'Île de Pâques. À propos d'une exposition du Musée d'ethnographie du Trocadero*, Paris, 1935.

"Voyage autour de l'Île de Pâques", in *La revue de Paris*, 15-7-1935.

"Quelques jeux de ficelle de l'Amérique du Sud", in *Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique*, Bruxelas, agosto de 1935, n.º 17.

"Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, 1935, XXVII (continua no vol. XXVIII, 1936).

## 1936

"Numerals from Easter Island", in *Man*, Londres, 1936, XXXVI, n.º 254.
"La structure sociale", in *Encyclopédie française*, pub. sob a direção geral de Lucien Febvre, VII, fasc. 14.
"Océanie et Australie", in *Encyclopédie française*, cit., fasc. 32.
"L'Amérique du Sud", in *Encyclopédie française*, cit., fasc. 40.
"Histoire du monde et de l'homme. Textes indiens, presentés par A. Métraux", in *La Nouvelle Revue française*, Paris, 1-9-1936, n.º 276.

## 1937

"El problema de la civilización. La noción de cambio en el dominio moral e intelectual de las sociedades", in *Sur*, Buenos Aires, 1937, ano 7, n.º 30.
"The Kings of Easter Island", in *The Journal of the Polynesian Society*, New Plymouth, N.Z., 1937, XLVI, n.º 2.
"Polynesian traditions of voyages to Easter Island", in *Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique*, Bruxelas, dez. de 1937.
"Easter Island sanctuaries (Analytic and comparative study)", in *Etnologiska Studier*, Göteborg, 1937, V.
"Relief carving on stone in Polynesian", in *Ethnos*, Estocolmo, 1937, II.
"Études d'ethnographie Toba-Pilaga (Gran Chaco)", in *Anthropos*, St. Gabriel-Mödling, 1937, XXXII.
"Archéologie de la province d'Oruro, Bolivie (mounds de Belen)", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série,1937, XXIX (em colaboração com H.Lehmann).
"Une féodalité cannibale en Polynésie française (Les Îles Gambier et l'oeuvre du P. Laval)", in *La revue de Paris*, Paris, 1-10-1937.

## 1938

"Un monde perdu", in *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 1938, XIII, n.ºs. 3-4.
"A selective guide to the material published in 1937 on anthropology. South America: ethnology", in *Handbook of latin american studies*, 1937: Cambridge, Mas., 1938.
"The proto-Indian script and the Easter Island tablets (A critical study)", in *Anthropos*, St. Gabriel-Mödling, 1938, XXXIII.
"Island of mistery", in *California Monthly*, Barkeley, jan. de 1938.
"Easter Island and Melanesia", in *Mankind*, Sydney, 1938, II, n.º 5.
Edition annotée du manuscrit du P. Honoré Laval, publié sous le titre de: *Mangareva. L'histoire ancienne d'un peuple polynesien*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1938.
"Two Easter Island tablets in Bernic Pauahi Bishop Museum, Honolulu", in *Man*, Londres, 1938, XXXVIII, n.º 1.
"Leftover mummies", in *California Monthly*, Berkeley, dez. de 1938, p. 9-11, 24.

## 1939

"Myths and tales of the Matako Indians (The Gran Chaco, Argentina)", in *Ethnologiska Studier*, Göteborg, 1939, IX.
"A selective guide to the material published in 1938 on anthropology. South America: ethnology", in *Handbook of latin american studies*, 1938; Cambridge, Mas., 1939.
"Mysteries of Easter Island", in *Yale Review*, New Haven, Con., 1939, XXVIII.
"Les enigmes de L'Île de Pâques", in *La revue de Paris*, Paris, set. de 1939, n.º 17.



## 1940

"Paganism and Christianity among the Bolivian Indians", in *The inter-american quarterly*, Washington, abril de 1940, II, n.º 2.
"Ethnology of Easter Island", in *Bernice P. Bishop Museum*, Honolulu, 1940, bol. n.º 160.
"El hockey, deporte de los indios chaqueños y de los Araucanos", in *La Prensa*, Buenos Aires, 14 de julho, 1940, sec. 2.ª.
"A selective guide to the material published in 1939 on anthropology. South America: ethnology", in *Handbook of latin american studies*, 1939; Cambridge, Mas., 1940.
"Los Indios Manao", in *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Mendoza, 1940, I.
"Los Indios Chapakura del oriente boliviano", in *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Mendoza, 1940, I.

## 1941

"Messiahs of South America", in *Inter-American Quarterly*, Silver Spring, Md., abril de 1941, III, n.º 2.
"Algunos mitos y cuentos de los Pilagá", in *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Mendoza, 1941, II.
"A selective guide to the material published in 1940 on anthropology. South America: ethnology", in *Handbook of latin american studies*, 1940; Cambridge, Mas., 1941.
"*L'Île de Pâques*", in *Collection L'espèce humaine*, Paris, n.º 5.
"Arribo a la Isla de Pascua", in *Sur*, Buenos Aires, set. de 1941, ano 10, n.º 84.

## 1942

"The native tribus of eastern Bolivia and western Mato Grosso", in *Smithsonian Institution — Bureau of American ethnology*, Washington, D.C., 1942, bol. n.º 134.
"A selective guide to the material published in 1941 on anthropology. South America: ethnology", in *Handbook of latin american studies*, 1941; Cambridge, Mas., 1942.
"A Quechua messiah in eastern Peru", in *American Anthropologist*, Menasha, Wis., 1942, XLIV, n.º 4.
"The linguistic affinities of the Enimagd (Cochaboth group)", in *American Anthropologist*, Menasha, Wis., 1942, XLIV, n.º 4.
"La culture sociale de l'Île de Pâques", in *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Mendoza, 1942, III.
"Medicine men of the Chaco", in *Natural History*, Nova York, 1942, L, n.º 1.

## 1943

"Suicid among the Matako of the Argentine Gran Chaco", in *América Indígena*, México, D. F., julho de 1943, III, n.º 3.
"Le caractère de la conquête jésuitique", in *Acta Americana*, México, D. F., I, n.º 1.
"A myth of the Chamacoco Indians and its social significance", in *Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., 1943, LXVI, n.º 220.
"The social organization and religion of the Nojo and Manasi", in *Primitive Man*, Washington, D. C., 1943, XVI, n.ºs. 1 e 2.

## 1944

"La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la región tropical sudamericana", in *América Indígena*, México, D. F., 1944, IV, n.º 2.

"Estudios de etnografía chaquense", in *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Mendoza, 1944, V.
"The contributions of the Jesuits to the exploration and anthropology of South America", in *Mid-America*, Chicago, 1944, XXVI, n.° 3.
"South American Thunderbirds", in *Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., 1944, LVII, n.° 24.
"Tapirage, a biological discovery of South American Indians", in *Journal of the Washington Academy of Sciences*, Menasha, Wis., 1944, XXXIV, n.° 8.
"Nota etnográfica sobre los indios Mataco del Gran Chaco argentino", in *Relaciones de la sociedad argentina de antropología*, Buenos Aires, 1944, IV.
"Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", in *Acta Americana*, México, D. F., 1944, II, n.°s. 3 e 4.

## 1945

"Ritos de transito de los indios americanos", in *Anales del Instituto de Etnología Americana*, Mendoza, 1945, VI.
"Le bureau d'ethnologie de la République d'Haiti", in *Afroamerica*, 1945, I, n.°s. 1 e 2.
"A Contribution to the Ethnography of the Gran Chaco", in *Acta Americana*, México, D. F., 1945, III, n.° 4.

## 1946

"The Concept of Soul in Haitian Vodu", in *Southwestern Journal of Anthropology*, 1946, II, n.° 1.
"Myths and Tales of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco", in *Memoir of the American Society of Folklore*, 1946.
"The Etnographic Approach", in *Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., 1946.
"Introduction to the Feasting of the Gode in Haitian Vodu by Odette M. Rigaud", in *Primitive Man*, Washington, D. C., 1946, XIX.
"Le shamanisme chez les Indiens du Gran Chaco", in *Sociologia*, São Paulo, 1946, VII, n.° 3.
"El Dios supremo, los creadores y heroes culturales en la mitologia sudamericana", in *América Indígena*, México, D. F., 1946.
"La civilisation guyano-amazonienne et ses provinces culturelles", in *Acta Americana*, México, D. F., 1946, IV.
"Twin heroes in South American Mythology", in *Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., 1946.
"Ethnography of the Chaco", "The Guató", "The Guayakí" (em colaboração com Herbert Baldus), "The Caingang", "The Guaitacá", "The Puri-Coroado Linguistic Family", "The Botocudo", "The Mashacali, Patashó, and Malali Linguistic Families" (em colaboração com Curt Nimuendajú), "The Camacan Linguistic Family", "The Fulnio", "The Teremembé", in *Handbook of South American Indians*, I, Washington, 1946.

## 1947

"Mourning rites and burial forms of the South American Indians", in *América Indígena, México, D. F., 1947, VII.*
*"Social organization of the Caingang and Aweikóma according to Nimuendajú's unpublished data", in American Anthropologist*, Menasha, 1947, XLIX.



## 1948

"The Guaraní", "The Tupinambá", "The Amanayé", "The Paressí", "Tribes of Eastern Bolivia and The Madeira Headwaters", "Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes", "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña", "Tribes of the Juruá-Purús Basins", "Tribes of the Middle and Upper Amazon River", "The Peban Tribes" (em colaboração com J. H. Steward), "The Hunting and Gathering Tribes of the Rio Negro Basin", in *Handbook of South American Indians*, Washington, 1948, III.

# A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

## *INTRODUÇÃO*

Constituem o objetivo da presente obra as crenças e ritos dos tupi-guaranis que, no século XVI e começos do seguinte, assenhorearam quase toda a extensão da costa oriental do continente americano, desde a embocadura do Amazonas à foz do rio da Prata.

Esses aborígines, cuja língua e civilização material apresentam uma profunda unidade, estavam divididos em numerosas nações, que se combatiam encarniçadamente. Muito embora cada uma dessas nações ou tribos usasse seu próprio nome, eram todas, geralmente, chamadas de tupinambás. Na realidade, porém, tal designação, que semelhantes indígenas se davam a si mesmos, historicamente cabia apenas aos tupis estabelecidos no recôncavo do Rio de Janeiro, na região da Bahia e na província do Maranhão. Quis o acaso que fosse precisamente sobre essas três tribos tupinambás que possuíssemos o maior número de documentos.

Apesar de sua total extinção, os tupinambás se podem considerar os aborígines sul-americanos, na atualidade, mais bem conhecidos. De 1499 aos meados do século XVII, aqueles silvícolas foram visitados por inúmeros viajantes e missionários de diferentes países, que deixaram de sua vida e dos seus costumes relatos extremamente fiéis. Vários desses cronistas mostram notável poder de observação e cuidadoso interesse pela verdade, circunstâncias só reconhecidas nas obras dos sábios modernos. Estamos, pois, em condições muito favoráveis em relação ao estudo dos tupinambás.

Nossas melhores fontes informativas, no que concerne às idéias religiosas dos tupinambás, encontram-se, sem nenhuma contradita, nos livros de Thevet, o qual, em 1550 e em 1554, fez duas viagens ao Brasil (*a*). Esse "cosmógrafo", de considerável erudição, não era, entretanto, dotado de um espírito crítico comparável ao de vários dos viajantes dele contemporâneos. Mas é justamente essa deficiência intelectual que torna excelentes as suas informações. A Thevet nada escapa e, como tudo lhe causa espanto, anota as mesmas particularidades, sem perceber as contradições ou absurdos das

---

*Obs.* — As alíneas referem-se às notas e comentários do tradutor, no fim de cada capítulo.

informações assim obtidas. A obra principal do referido frade, a *Cosmografia universal*, é, infelizmente, devido à sua raridade, pouco conhecida. Desse modo, esforcei-me, no curso do presente estudo, em extrair de tal obra tudo o que a mesma continha de precioso, na esperança de que semelhantes informações pudessem ser proveitosas aos que venham a consultá-la.

Examinando, por indicação de Mauss, os originais inéditos de Thevet, existentes na Biblioteca Nacional de Paris, tive a felicidade de encontrar a cópia de um livro manuscrito do referido cronista, que, até hoje, vem escapando à atenção dos eruditos. Esse olvido, provavelmente, tem tido por causa o fato de o manuscrito parecer, à primeira vista, uma réplica dos livros já publicados por Thevet. Isso, até certo ponto, é verdade; mas o mencionado manuscrito contém numerosos capítulos interessantíssimos e totalmente novos. Em particular, as páginas consagradas à antropofagia ritual dos tupinambás podem passar por uma das mais belas descrições que se possuem de tal costume. Graças ao mencionado descobrimento, pude esclarecer mais de um ponto obscuro referente às idéias dos tupinambás.

Ao lado da obra de Thevet, vem a do missionário português Cardim, cujo tratado sob o título *Origem dos índios do Brasil* merece ser classificado de manual dos ritos e costumes dos tupinambás. A quem quiser auscultar profundamente a alma de semelhantes indígenas, a leitura da *Viagem* de Yves d'Évreux torna-se indispensável. O missionário Évreux parece ter dominado, a fundo, a língua de suas ovelhas, por cujas crenças demonstra o mais vivo interesse. Mas o que empresta ao seu depoimento todo o valor é ter o mesmo, segundo parece, sido reduzido à escrita na própria ocasião dos fatos. Yves d'Évreux propusera-se a converter ao cristianismo, em vez das pessoas comuns, de preferência os feiticeiros e os chefes. E, assim, conta as conversações mantidas com tão importantes personagens, sendo que suas notas devem ter sido tomadas no decurso das entrevistas, ou logo após as mesmas, porquanto conservam ainda o ritmo e a ordem do pensamento dos selvagens. Isso sem falar nas suas inúmeras expressões em língua indígena. Creio que, em toda a antiga literatura concernente aos índios americanos, existam poucas obras onde se revele tão profundo conhecimento da psicologia do primitivo. Companheiro de Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville dá, igualmente, importantes informes a respeito daquela tribo. Completam os dados fornecidos por esses três autores numerosos outros mais, que se podem enfileirar na linhagem dos cronistas, de Vaz de Caminha ao holandês Nieuhof.

O presente estudo das idéias religiosas dos tupinambás está longe de formar um todo completo. Se é verdade que certas práticas e crenças podem ser reconstituídas com enorme luxo de pormenores, outras há, todavia, que apenas se conhecem imperfeitamente. Tais lacunas são, em parte, preenchidas pelos estudos de Nimuendajú. Esse sábio, que foi realmente adotado por uma tribo guarani, estudou profundamente a mitologia dos



apapocuvas e tembés, considerados os derradeiros rebentos da onda migratória dos tupinambás. São, de fato, surpreendentes as analogias existentes entre os ritos e a mitologia dos apapocuvas e dos tembés e os ritos e a mitologia dos seus remotos ancestrais, de modo a permitir que aqueles expliquem ou completem os antigos textos, embora, em muitos aspectos, não o façam totalmente.

Estimaria traçar um quadro exaustivo da religião de todas as tribos tupi-guaranis; se, todavia, cingi-me aos tupinambás, é que tal ambição me pareceu irrealizável. As lacunas são, nesse particular, bem numerosas e, lamentavelmente, irremediáveis. Da religião dos guaranis, mauês, jurunas, oiampis, omaguas etc. só se conhecem fragmentos incapazes de servir para uma síntese. Como semelhantes populações foram destruídas ou assimiladas, suas velhas crenças permanecerão, para todo o sempre, desconhecidas. É, pois, impossível controlar os resultados do estudo feito, em outro domínio, na precedente obra (1), assim como determinar em que medida a civilização material de uma tribo está em relação com a sua religião; em suma, se os elementos culturais correspondem a outros elementos de ordem religiosa. Procurei, entretanto, cotejar entre si as formas de determinados ritos ou crenças religiosas, encontradas em todas as tribos sobre as quais se possuem quaisquer informes — paralelismo que constitui o meu critério único para dizer se tal ou qual crença ou rito pertence ou não ao estoque comum da religião dos tupi-guaranis.

Os mitos, nesse particular, deram satisfatórios resultados. Notei que, em geral, as correspondências são especialmente freqüentes entre as tribos guaranis unidas por certos laços históricos, ou que pertencem a uma mesma corrente migratória. As crenças, os mitos e certos ritos dos tupinambás, dos guaranis, dos guaraius, dos pausernas, dos chiriguanos e dos tembés mostram um ar de parentesco que prova a unidade cultural dessas tribos em seus antigos tempos. Contrariamente, as tribos do Brasil central — os chipaias, por exemplo — que não se contam entre os tupis puros, distinguem-se de seus irmãos orientais não só pela diferença de cultura, como, também, por crenças e costumes peculiares. Essas divergências não impedem, porém, que os mesmos possuam certas práticas pertencentes ao estoque comum da religião de todas as tribos tupi-guaranis. Os mais característicos desses costumes genericamente tupis são a *saudação lacrimosa* e, sobretudo, a *antropofagia ritual*.

A possível ocorrência do totemismo entre os tupi-guaranis é problema que mereceria ser abordado. Apesar do atento exame dos textos, a que me entreguei, devo convir que dele não se encontra nenhum traço. O silêncio das fontes sobre tal assunto é, talvez, imputável às já mencionadas lacunas. Enquanto não se fizer um estudo sociológico ou religioso de determinada tribo tupi-guarani, porventura ainda independente, semelhante questão permanecerá em suspenso.

(1) Métraux (2).

## NOTAS À INTRODUÇÃO

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) Talvez um erro tipográfico, pois a 2.ª viagem de Thevet é de 1555-1556. Thevet acompanhou a expedição de Villegagnon, cujos navios avistaram as montanhas Croistmouron (terras da Bahia), por volta das nove horas do dia 31 de outubro de 1555. O regresso se deu a 31 de janeiro de 1556 (ou a 14 de fevereiro, de acordo com Nicolau Barré). V., em Thevet, *Singularidades da França Antártica*, São Paulo, Ed. Nacional, 1944, minhas notas às p. 354 ss.

Quanto à 1.ª viagem de Thevet, só um estudo mais demorado de seus mss. poderá deslindar tal questão. Heulhard (*Villegagnon, Roi d'Amérique*, Paris, 1897, p. 91), referindo-se ao assunto, nota que aquele frade, ao escrever o ms. a que se refere Métraux — *Histoire d'André Thevet Angoumoisin, cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales* etc. —, já estava em idade avançada, motivo pelo qual sua memória o induzia freqüentemente a cair em erros e em contradições. E acrescenta que essa contradição diz respeito até à própria data da sua primeira viagem, embora a que mencione com mais freqüência seja a de 1550.

Há quem pretenda que Villegagnon, antes da sua expedição oficial, empreendeu uma viagem de reconhecimento ao Brasil. Assim o diz o já citado Heulhard (*op. cit.*, p. 93 e 94), fato também confirmado por Baltazar da Silva Lisboa (*Anais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1834, I, cap. II, 3.º). Da mesma opinião é Antônio Duarte Nunes ("Memória do descobrimento e fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro", in *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, Rio de Janeiro, 1839, I, p. 97). "A lógica, antes de tudo (escreve A. Morales de los Rios, "Subsídios para a história da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro", in *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, 1915, tomo especial, 1.ª parte, p. 1074), admite facilmente a idéia de uma expedição pessoal, de reconhecimento, antes de um capitão aventurar-se por mares que dantes ele não navegou. Além disso, Léry não é infalível e ele apenas aqui chegou depois do acontecimento de 1555." E conclui: "Se a data dessa viagem é ainda hoje incerta, pode, no entanto, ser estabelecida, com certa aproximação, entre os anos de 1552 e 1554. Efetivamente, em julho de 1552, André Thevet voltava a Dieppe de sua primeira expedição feita em companhia de Guilherme-le-Testu, e é certo e positivo que o mesmo franciscano acompanhou Villegagnon na expedição de 1555".

Heulhard é da opinião, todavia, que o ano mais indicado para a 1.ª viagem de Thevet seja o de 1550. Nessa expedição preliminar, pretendeu o mesmo frade ter convivido com os aborígines da aldeia de *Margariampin*, entre os quais presenciou várias cenas de canibalismo; vangloria-se de ter percorrido quarenta léguas, de terra a dentro, nas vizinhanças do rio *Paraí*; e afirma, igualmente, ter descoberto uma ilha, a que deu o seu nome, situada na região dos *Margageats*, à embocadura do rio *Plantin*.

Em suma, Thevet teria vindo ao Brasil em 1550. Há, porém, uma importante circunstância, que lança dúvida sobre a viagem de 1550. E' que Thevet, em sua obra *Les singularitez de la France Antarctique*, não faz nenhuma referência a essa misteriosa expedição, fato realmente estranho e desconcertante.

Em estudo recentemente publicado (*Les voyages de découverte et les premiers établissements*, Paris, 1948, p. 184 ss.) Ch.-André Julien afirma ter sido ao almirante Coligny que o piloto-cartógrafo Le Testu — chegado *"d'une mission au Brésil en compagnie du capucin Thevet"* — dedicou, em 1556, seu esplêndido atlas de cartas coloridas, onde foi fixado o reconhecimento francês das terras americanas, inclusive a de Santa Cruz; mas acrescenta também esse autor ser pouco provável que Villegagnon tivesse feito sua viagem anterior ao Brasil, isto é, antes da viagem oficialmente conhecida.



# A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

## E SUAS RELAÇÕES COM A DAS DEMAIS TRIBOS TUPI-GUARANIS

*Fig. 1 - Índios tupinambás fazendo fogo (segundo Staden).*



## CAPÍTULO I

## OS CRIADORES E CIVILIZADORES

O papel atribuído pelos tupinambás aos seus *civilizadores* corresponde, aproximadamente, à função que as sociedades mais adiantadas imputam aos deuses. Para esses índios, assim como para a maior parte das tribos sul-americanas, certas personagens, dotadas de poderes superiores ao comum dos feiticeiros, foram os artífices do universo, tal qual se lhes apresenta. Todavia, são tais personagens mais transformadores do que mesmo criadores. Por outras palavras, ainda quando tenham as mesmas criado o céu, os astros e a terra, sempre é sua obra parcial e incompleta. Só posteriormente, à custa de incidentes diversos, consegue tal obra o seu acabamento.

A mitologia tupinambá, pelo menos sob a forma transmitida por Thevet (1), parece ter conhecido uma linhagem de heróis-civilizadores, unidos entre si por laços de parentesco, por conta dos quais são atribuídos atos que, segundo a tradição de certos povos da mesma raça, cabem exclusivamente a um só dos seus super-homens. Essa multiplicidade de heróis-civilizadores não é, segundo nos parece, senão aparente, conforme se poderá demonstrar com a análise exaustiva do texto de Thevet (*a*).

*Monan* é o primeiro na série dos heróis-civilizadores dos tupinambás. Assimila-o Thevet (2) ao Deus cristão, descrevendo-o como "um astro sem fim e princípio, que criou o céu, a terra, os pássaros e os animais no mundo existentes". Essa definição trai, por si mesma, a preocupação, por parte do coletor do mito, de encontrar-lhe traços de uma antiga revelação. Mas, é exato que Thevet mostra, implicitamente, a diferença de caráter entre o Deus cristão e os heróis-civilizadores dos tupinambás quando acrescenta que *Monan* não criou "o mar, nem *aman attouppane*, isto é, as chu-

(1) (2), fols. 919 e 920.

(2) Fols. 913-920 v. (No original, 13-920 v., provavelmente erro tipográfico. Nota do Trad.)

vas" (*b*). O oceano e os rios teriam sido formados posteriormente, após o incêndio do mundo e em seguida ao dilúvio.

A imortalidade atribuída por Thevet a *Monan* (3) provavelmente é um atributo que lhe outorga aquele frade por sua própria conta, pois tal noção é estranha aos índios. Assim, por exemplo, os chipaias não vêem nos demônios que geraram o universo e mantêm relações com os mencionados indígenas, seres com o poder de escapar, por sua natureza, aos riscos do perecimento, peculiares a todos os indivíduos (4). Se algum desses demônios ainda não morreu é por ser o mesmo suficientemente hábil para subtrair-se aos laços que se lhes podem armar. Os tupinambás estavam tão pouco persuadidos da eternidade de *Monan* que deram morte a *Maire-monan* por mãos humanas. Ora, conforme não terei dificuldade em provar, *Monan* e *Maire-monan* não passam de uma só pessoa, distintas unicamente por seu qualificativo.

*Monan* deve ter sido, realmente, quem criou o homem, se bem que não o diga em nenhuma parte. Em todo caso, foi o destruidor da primeira leva humana que ocupava a terra, em virtude de se ter tornado ela passível de culpas, de cuja natureza se ignora. Depois, repovoou o mundo, mas modificando profundamente o seu aspecto, por meio de incêndios e inundações.

Ao lado de *Monan*, os tupinambás colocam outro, a que qualificam de *Maire*. Segundo Thevet (5) esse nome significa "transformador", designação perfeitamente conveniente a um deus que "deu ordem, de acordo com o seu bel-prazer, a todas as coisas, afeiçoando-as de vários modos e, em seguida, convertendo-as em diversas figuras e formas de animais, de pássaros e de peixes, de conformidade com as regiões; até, mudando o homem em animal para puni-lo, como bem lhe parecia, por sua maldade".

Supõe Ehrenreich, com razão, que *Maire-monan* e *Monan* representam uma só pessoa, se bem que o primeiro surgisse no mito tupinambá como o descendente de *Irin-magé* — o único homem poupado por *Monan* do aniquilamento universal. Thevet, aliás, sente certo embaraço em distinguir *Monan* de *Maire-monan*; assim, as qualidades atribuídas pelo frade ao primeiro são também, mais adiante, conferidas ao segundo, embora haja alguma dificuldade em reconhecer a identidade através das confusas indicações fornecidas por aquele autor. Para explicar tal coincidência, Thevet (6) supõe que *Maire-monan* era um "familiar" do grande *Monan*, o qual lhe ensinara a arte das transformações. Os tupinambás representavam *Maire-monan* sob o aspecto de um exímio feiticeiro: vivendo num retiro, em jejum e rodeado de adeptos. E julgavam-no não somente dotado de poderes ilimitados, mas ainda senhor da ciência completa dos fenômenos naturais e dos mistérios ritual-religiosos. Foi *Maire-monan* quem instaurou várias práticas sagradas ou mágicas, que os tupinambás, à chegada dos europeus, observavam escrupulosamente. Desse modo, pretendiam os indígenas ter aprendido com ele o costume da tonsura, da epilação e do achatamento do nariz dos recém-nascidos. Fora *Maire-monan*, diziam os índios, quem lhes desaconselhara a comer da carne dos animais pesados ou lentos, recomendando, ao contrário, o uso da carne dos animais ligeiros, porque estes tornam os homens ágeis (7).

A ação civilizadora desse herói ter-se-ia manifestado, sobretudo, pelo fato de haver o mesmo introduzido a agricultura entre os antepassados dos tupinambás, trazendo-lhes todos os vegetais que serviam de base para a alimentação de seus descendentes. Sobrevindo uma grande penúria entre a humanidade, *Maire-monan*, tomado de piedade, transformou-se numa criança, na qual bastava bater para provocar, em torno dela, chuvas que regavam todas as plantas semeadas nos campos dos nossos índios (8). *Maire-monan* fez mais: ensinou aos homens a distinguir os vegetais úteis dos nocivos e mostrou-lhes o uso que podiam fazer de suas virtudes medicinais.

Os tupinambás sentiam-se ainda devedores a *Maire-monan* por sua organização social, ou seja, conforme a expressão de Thevet, por sua maneira de "distribuir o governo" (9).

Tais foram, pois, os benefícios que *Maire-monan* espalhou entre os homens. Mas, sua atividade não se limitou só a isso. Passava, como já o disse, por um exímio "transformador", isto é, atribuíam-lhe a maior parte das metamorfoses por meio das quais os silvícolas explicavam as características de certos animais ou coisas, ou, simplesmente, a sua existência. Thevet, entretanto, não conservou a lembrança de nenhum desses mitos etiológicos, que eram, sem dúvida, da mesma ordem dos que aquele frade nos conta a respeito de outros heróis-civilizadores e nos quais, geralmente, se encontram as histórias de homens transmutados em animais. Terei, mais de uma vez, ocasião de falar dessas "transformações", ao tratar dos mitos dos tupis modernos, onde as personagens da espécie de *Maire-monan* são, do mesmo modo, hábeis na arte das metamorfoses.

A vida de *Maire-monan* deveria ter sido rica em peripécias de toda sorte. Pelas informações de Thevet (10), só se conhece o seu desfecho. A

(3) Thevet (2), fol. 913 v., traduz *Monan* por "velho e antigo". Talvez exista nessa palavra a raiz de *mũñangára*, o criador.

(4) Nimuendajú (3), p. 1013.

(5) (2), fol. 914.

(6) (2), fol. 914.

(7) Thevet (2), fol. 915.

(8) Thevet (2), fol. 921, conservou uma visão um tanto diferente desse episódio mítico. A propósito da mandioca, conta-nos que um grande "*Charaiba*" ou "profeta", provavelmente *Maire-monan*, teria ensinado a uma moça a cortar esses tubérculos em pedaços, semeando-os depois (*c*).

(9) (2), fol. 915 v.

(10) (2), fol. 914.

gente cuja cólera ele despertara por causa de suas metamorfoses, decidira dar-lhe fim. Foi *Maire-monan*, então, convidado a uma festa e obrigado a saltar por sobre três fogueiras acesas. Após ter sido bem sucedida na primeira prova, aquela divindade evaporou-se ao saltar a segunda fogueira e foi, assim, consumida pelas chamas. Sua cabeça, explodindo, produziu o trovão, enquanto as labaredas do fogaréu se transformavam em raios. Imediatamente depois, *Maire-monan* subiu ao céu e virou estrela, juntamente com dois dos seus companheiros (11).

Todos os atos atribuídos a *Maire-monan* são unicamente os que Thevet declara, de modo formal, terem sido por ele realizados. Na verdade, seria preciso levar à sua conta a maior parte das lendas e gestas que, no desenrolar do mito, são também atribuídas a três outras personagens. E essas personagens têm todas o ar de que são desdobramentos da mesma pessoa.

Pelo menos isso se dá com *Sommay*, que só incidentemente é citado pelo nome de "grande Pajé e Caraíba" (12), assim mesmo por causa de sua qualidade de pai dos dois irmãos *Aricoute* e *Tamendonare*, os provocadores do dilúvio. Note-se que o dilúvio, causado por uma querela entre aqueles manos, teve como conseqüência, segundo se diz mais adiante, a morte de *Maire-monan*. Há, desse modo, uma relação entre ambos os mitos, que, provavelmente, são idênticos. Devo confessar, todavia, que essa verificação seria insuficiente para justificar tal identidade, se, nas crônicas portuguesas, *Sommay*, ou *Sumé*, não aparecesse investido das mesmas características peculiares a *Maire-monan*. O próprio Thevet tem vaga idéia do erro cometido ao distinguir os dois, pois estabelece entre ambos liames de parentesco, fazendo do segundo um descendente do primeiro.

Existe outro dos grandes caraíbas ou "profetas" no qual se pode reconhecer *Maire-monan* e, por conseqüência, *Sommay*. É *Maire-atá*. Também este só tem lugar na cosmogonia de Thevet (13) por sua situação de pai dos dois gêmeos míticos. Depois de os ter formado, *Maire-atá* abandonou a mãe e retirou-se a uma taba próxima do Cabo Frio, onde passava por um feiticeiro de muita autoridade, o qual, com o auxílio dos seus demônios familiares, tornou-se hábil em predizer o futuro. Logo que seus dois filhos, após inúmeras vicissitudes, conseguiram encontrá-lo, o pai impôs-lhes diversas provas, de que falarei mais adiante. Esses elementos do mito, referentes a *Maire-atá*, torná-lo-iam uma personalidade independente se passagens de outros textos não fizessem dele um sinônimo de *Sumé* e do herói-civilizador dos tupinambás. A exemplo de outros heróis-civilizadores, Thevet relaciona *Maire-atá* à família de Monan, sendo aquele designado até pelo nome de *Maire-monan-atá* (14).

(11) Thevet (2), fol. 917 v.
(12) *Id.* (2), fol. 914 v.
(13) (2), fols. 919 e 920.
(14) Thevet (2), fol. 920.



Só o terceiro dentre todos os "grandes caraíbas" do mito de Thevet, *Maire-pochy* ou *Maire po-chi*, pode-se dificilmente assimilar ao herói-civilizador, que aquele viajante desdobrou à sua vontade. *Maire-pochy* não passa, aliás, à semelhança dos outros, de um parente de *Monan*, isto é, um seu "familiar". Em oûtro local, porém, aparece como a personificação do sol. Seu caráter solar trai-se por mais de um pormenor dos episódios mitológicos, nos quais o mesmo toma parte, e, nesse particular, não há nenhum equívoco, pois é o próprio Thevet (15) quem, em uma das vezes, o designa pelo nome corrente de *sol* na língua tupi. Se eu aceitasse, sem restrições, a tese de Ehrenreich, que considera todos os heróis-civilizadores como encarnações desse astro, poderia ver em *Maire-pochy* um novo desdobramento de *Monan*. Ora, não encontro, nos elementos míticos onde figura esse herói-civilizador, nada que justifica tal hipótese. O mito de *Monan* é composto de motivos vários, sendo que o principal não pertence, de certo, ao fundo tupi. Ehrenreich já demonstrou a origem andina da história de *Maire-pochy*, que, sob o aspecto de um homem horrendo e desfigurado, trabalha a serviço de outro, cuja filha emprenha, fazendo-a comer do peixe por ele pescado. No seu desenvolvimento, conta a legenda como a criança reconheceu milagrosamente o pai, que se achava no meio de uma multidão de guerreiros. A influência peruviana é tão evidente que os tupinambás são, de toda a família túpica, os únicos entre os quais, de acordo com os modernos conhecimentos, existe esse episódio mítico. O tema em questão chegou a percorrer a mesma rota costeira dos machados de metal do Peru, que os primeiros descobridores puderam adquirir no litoral brasileiro. Mas, não se deve concluir, daí, que tudo é incásico no mito de *Maire-pochy*, pois o mesmo contém elementos pertencentes ao complexo das crenças e tradições próprias dos tupi-guaranis. Assim, diz a lenda que *Maire-pochy* e sua mulher, expulsos da aldeia, recolheram-se ao mato, onde fizeram enormes roçados dos quais auferiram soberbas colheitas. Em seguida, *Maire-pochy* convidou seus cunhados, que acorreram pressurosos ao chamado, tanto mais quanto se achavam ameaçados pela penúria. E disso resultou mal para todos, pois os parentes, acompanhados de seus pais, foram transformados em diversos animais, tendo igual sorte o velho cacique e sua esposa, os quais haviam desdenhado dos predicados sobrenaturais de *Maire-pochy* (16).

Nordenskiöld (17) obteve, de um índio chané, certo mito que oferece algumas analogias com o acima resumido. *Tatu-tunpa* e *Aguara-tunpa*, que, apesar de sua qualidade de animais, podem passar por personagens semelhantes aos heróis-civilizadores, apresentaram-se, conjuntamente, em uma aldeia, decididos a desposar a filha do morubixaba. Esta, porém, em-

(15) (2), fol. 919.
(16) Thevet (2), fols. 918-919.
(17) (1), p. 264-269.

bora destinada a *Tatu-tunpa*, foi concedida a *Aguara-tunpa*, que havia desfigurado seu rival. *Tatu-tunpa*, por isso, viu-se forçado a contentar-se com a mais feia das filhas do chefe. Para revelar sua qualidade, *Tatu-tunpa* desbastou, miraculosamente, uma vasta extensão da mata, que, num fechar de olhos, cobriu-se de maravilhosos frutos e legumes. Os cunhados, após longa relutância, vieram visitá-lo e *Tatu-tunpa* vingou-se do juízo desfavorável feito, a seu respeito, pela sogra, deixando-a, por algum tempo, quase esmagada sob o peso de enorme abóbora. A exemplo de *Maire-pochy*, *Tatu-tunpa*, após esse acontecimento, recuperou a primitiva figura, tornando-se, então, jovem e belo.

O terceiro tema do mito de *Maire-pochy* pertence também à cadeia das lendas túpicas. *Maire-pochy*, cansando-se da esposa, retorna ao céu. Como seu filho quisesse segui-lo, *Maire-pochy* transformou-o em rochedo, restituindo-lhe, mais tarde, a forma primitiva. Usava esse filho de um sombreiro que, "embora parecesse feito de penas, era, realmente, formado por línguas de fogo" (18). Um imprudente pediu-lho emprestado e sofreu tão cruéis queimaduras que se lançou numa lagoa, transformando-se, assim, em saracura (*d*). O filho de *Maire-pochy*, em seguida, voltou para a companhia paterna, que, como se viu então, não era outro senão *Caroub-souz*, o sol (*e*).

Os chipaias contaram a Nimuendajú (19) um mito que, em determinadas minúcias, aproxima-se do anterior. O sol usava uma coroa de penas de arara, vermelhas e abrasantes. Vindo para o oriente, lá deixou seu sombreiro, dando nascimento, desse modo, ao ocaso. Certo homem matou o sol, jogando-lhe à cabeça frutas de *anajá* e, assim, surgiu a noite. Os cinco filhos do sol procuraram, cada qual de per si, usar a coroa paterna, tomada pelo assassino, mas nenhum deles pôde suportá-la, por muito tempo, à cabeça, exceção do mais moço, que, desde então, recomeçou a mesma trajetória do pai, regularizando, assim, as alternativas das noites e dos dias.

O sol é igualmente descrito no mito dos tembés como um mancebo que usa botoque e tem a cabeça coroada de um diadema de plumas brilhantes (20). Uma das personagens da mitologia dos guaraius traz o nome de *Zaguaguayu*, o que significa "coroa de plumas amarelas". Sua natureza solar denuncia-se pelo fato de se dizer que a mesma vivera no oriente, em certa região iluminada por pássaros portadores de luz (21). Os chiriguanos atribuem igualmente ao sol traços humanos (22). O mito chipaia não assimila o sol do herói-civilizador e apenas *Zaguaguayu* está mais estreitamente ligado a essa categoria de personagens.

(18) Thevet (2), fol. 919.
(19) (3) p. 1010.
(20) Nimuendajú (2), p. 296.
(21) Cardús, p. 76-77.
(22) Nordenskiöld (1), p. 252.



A lista dos heróis-civilizadores arriscar-se-ia a tornar-se ainda mais longa se fosse considerada personagem distinta a entidade de que trata frei Thevet em seu manuscrito inédito (23): "E esse processo de fazer o fogo (por fricção), dizem os índios ter-lhes ensinado um caraíba, de nome *Bicbotou*, isto é, o trovão (*f*), o qual, por sua vez, transmitiu tal conhecimento a seus pais, por sonho, durante a noite, alguns tempos após o dilúvio". E como Thevet (24) atribui o dom do fogo a *Maire-monan*, ou aos filhos de *Sommay*, tudo autoriza a supor que *Bicbotou* não passa de outro sinônimo de *Maire-monan*.

A aparente multiplicidade, na cosmogonia de Thevet, dos heróis-civilizadores origina-se do fato de esse viajante ter fundido, em um só, diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus cujo nome vem seguido de epítetos vários, ou muda em função das ações a ele atribuídas.

Os chipaias ainda hoje assim procedem, designando seu herói-civilizador, o demônio *Kumãφári*, sob quatro diferentes nomes, ou seja, ora *Sekárika*, "nosso criador", ora *Semãwáφa*, ora, enfim, *Marušawa* (quando é considerado pai dos gêmeos) (25).

Passando, agora, ao exame de outras fontes, verifica-se, em primeiro lugar, que se trata realmente de um só herói-civilizador, que certos autores chamam *Sumé*, *Çumé* ou *Maire-Humane*, ao passo que outros o designam pelo nome de *Maire-atá*, ou simplesmente *Maire*.

"Nossos pais", diz Yves d'Évreux (26) reproduzindo as palavras de um indígena, "ensinaram, por tradição transmitida de boca em boca, que apareceu, antigamente, um grande *maratá* de Tupã, isto é, um enviado de deus, que andou por suas terras, transmitindo-lhes o conhecimento de várias coisas. Foi esse *maratá* (*g*), por exemplo, que lhes deu a *mandioca*, que é a raiz com a qual se faz o pão (pois, até então, só se alimentavam nossos pais com as raízes silvestres). É verdade que o *maratá*, ao perceber que os nossos avós não levavam em conta a sua palavra, resolveu afastar-se deles, deixando-lhes, entretanto, o testemunho de sua passagem, isto é, imprimindo na rocha, por meio de sinais escritos, os seus ensinamentos, imagens diversas e a forma de seus pés, assim como o feitio dos pés dos que o seguiam, gravados na parte inferior do mesmo rochedo. Também deixou o *maratá* vestígios das pegadas dos animais que conduzia consigo (27), assim como os buracos deixados por seu bastão, sobre o qual se apoiava ao marchar. Com o que, depois de assim proceder, atravessou o mar em busca de outros países, e, embora os nossos pais, arrependidos e

(23) Fol. 91.
(24) (2), fols. 917 e 915.
(25) Nimuendajú (3), p. 1015.
(26) P. 230.
(27) Os tembés mostram uma pedra, onde pretendem ver traços deixados pelo jaguar que acompanhava os dois irmãos míticos em sua migração. Cf. Nimuendajú (2), p. 287.

convictos da sua santidade, o tivessem procurado bastante, nunca mais tiveram dele notícias. Pelo que, desde então, nenhum *maratá* de *Toupan* jamais retornou a visitar-nos."

Diz Vasconcelos (28) que, segundo a tradição corrente entre os tupinambás, haviam estes recebido, outrora, a visita de homens brancos, vestidos e barbudos, que "diziam coisas de um Deus, e da outra vida, um dos quais se chamava Sumé, que quer dizer Tomé; e que estes não foram admitidos de seus antepassados, e se acolheram para outras partes do mundo; ensinando-lhes contudo primeiro o modo de plantar, e colher o fruto do principal mantimento de que usam, chamado mandioca" (*h*).

"Os índios", escreve o padre Nóbrega (29), "dizem que S. Tomé, a quem eles chamam *Zomé*, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão sinaladas junto de um rio; as quais eu fui ver por mais certeza da verdade e vi, com os próprios olhos, quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio quando enche; dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abrira o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dali foi para a Índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam frechar os índios, as frechas se tornavam para eles, e os matos lhe faziam caminho por onde passasse: outros contam isto como por escárnio. Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los" (*i*).

Tradição semelhante existia entre os tupis da região da Bahia: Santo Tomás — ou S. Tomé — (*Sumé*) tê-los-ia visitado, ensinando-lhes a conhecer as virtudes da mandioca; mas os índios, em lugar de agradecer-lhe, quiseram devorá-lo. O santo, acossado contra o mar, teve, para salvar a vida, de dar um extraordinário salto, indo cair na ilha da Maré e deixando, no local onde tomara o impulso, traços de seus pés (30). Esse episódio da vida do herói-civilizador, tal como é relatado pelos dois missionários acima referidos, constitui uma fiel variante da passagem de Thevet (31), na qual o mesmo conta a crescente hostilidade dos homens para com *Maire-monan* e o artifício a que recorreram para eliminá-lo. No texto de Thevet, o herói, na iminência da morte, é forçado a dar um salto. O motivo é idêntico, embora difiram sensivelmente os detalhes.

O autor anônimo (*j*) da *Informação do Brasil* (32) é induzido a erros devido aos dois nomes correntes do herói-civilizador: em lugar de ver em *Çumé* e *Maîra* uma única e mesma pessoa, aquele autor não só distingue, como os coloca em recíproca oposição. *Çumé* era um bom homem, que só

(28) P. LXI.
(29) P. 94.
(30) Vicente do Salvador, p. 43.
(31) Thevet (2), fol. 914.
(32) P. 441. Léry (t. II, p. 77) faz igualmente alusão aos dois heróis-civilizadores, um bom e outro mau, que teriam dado aos tupis o tacape.



praticava o bem; *Maîra*, ao contrário, comprazia-se a só fazer o mal, sendo inimigo do anterior, isto é, de *Çumé*. Em virtude dessa rivalidade, os indígenas denominavam de *Maîra* aos inimigos dos portugueses. Tal como os autores precedentes, o jesuíta anônimo assinala os traços de pés humanos, nos quais a tradição via as pegadas de *Çumé* e de seus companheiros.

Knivet (33), conformando-se com as tradições em curso entre os habitantes do Rio de Janeiro, supõe que uma pedra vascilante, existente nas vizinhanças dessa baía, não passava de um pedaço de pau, que *Sumé*, por ele identificado com Santo Tomás (S. Tomé), teria transformado em rocha. E a esse propósito, refere-se ao milagre daquelas pegadas, acrescentando que os peixes do mar obedeciam à voz do taumaturgo. Staden (34) só fala uma vez de *Maire-Humane* e isso para contar que os tupinambás se tonsuravam com o objetivo de imitar aquele herói, "autor de grandes feitos entre os índios".

Antes de passar às demais legendas, que, a propósito de *Sumé*, foram conservadas, convém dizer algumas palavras a respeito dos famosos traços de pés humanos, tão constantemente mencionados nos textos. Esses supostos vestígios são, sem nenhuma dúvida, fenômenos de erosão, sendo apenas assinalados nas proximidades do mar ou dos cursos de água. E chamaram a atenção dos tupinambás, que os consideravam obra do seu grande herói-civilizador. Thevet (35) conservou-nos, integralmente, a legenda em torno de tais pedras extraordinárias. Perto da baía do Rio de Janeiro existia "uma comprida pedra, de cerca de cinco pés de largura, na qual se viam alguns sulcos de verga, ou de vereta, assim como traços de pés, atribuídos ao grande caraíba, que tinha transmitido aos índios o conhecimento e uso do fogo, a que chamam *Tatá* (*k*), e a maneira de cultivar certas raízes — pois antes os selvagens, à semelhança dos animais, se alimentavam exclusivamente de folhas, ervas e frutas produzidas pelas árvores agrestes. Os silvícolas guardam essa pedra como um grande e precioso tesouro, contando que, após a morte de *Maire-monan* (do qual já falei atrás) e de dois de seus companheiros (depois transmutados, como aconteceu outrora a outros, em estrelas brilhantes, com os nomes de *Iachu, Tatá*), *Caroubsoux*, isto é, o sol, ordenou às demais estrelas que, em recordação de *Monan* e de seus companheiros estelificados, conduzissem a santa pedra para a terra, com o fim de levar a humanidade a reverenciá-la, em honra e memória do ilustre caraíba. E estão os índios firmemente convencidos, não havendo quem lhes tire isso da cabeça, de que a mencionada pedra foi guardada, durante longos tempos, por um animal de nome *Moritolyf*, do tamanho de outros que vi no país, chamado *Murup* (espécie de bugia, de pêlo amarelo, cauda comprida e forte, mas difícil de pegar, por causa da ligeireza do ani-

(33) P. 227.
(34) Part. II, cap. XVI.
(35) (2), fols. 917-917 v.

mal, o qual chora como uma criança e, à semelhança dos esquilos, vive a saltar de árvore em árvore) (*l*). O *Moritolyf* (dizem) vivia dia e noite na pedra em questão, como se estivesse a ela preso pelos encantos de algum *Zoroastro*, ou outro qualquer antigo nigromante; e, quando alguém se aproximava com o intento de apoderar-se da pedra, o animal, com o objetivo de atrair os vizinhos em socorro de coisa tão rara, soltava gritos que eram ouvidos a grande distância... Esse animal desapareceu logo após o dilúvio, provocado por certo profeta que conseguiu salvar-se com seus filhos, sendo de tão mã índole e desagradável às estrelas, que a lua, senhora, segundo os selvagens, dos demais corpos celestes e seu principal elemento, determinou ao sol e aos outros astros tirar ao *Moritolyf* o encargo de guardar a pedra, dando-o aos homens, a fim de evitar o seu desaparecimento e ruína. E estão os pobres tão crentes dessa fantasia, que, se lhes roubassem a pedra, ou a destruíssem, tal fato arrastaria à ruína e ao aniquilamento todo o país".

Sabe-se a extraordinária sorte que tal lenda obteve entre os missionários e quantas discussões suscitou.

Os tupinambás procuravam, como é natural, explicar, de acordo com as tradições relacionadas com o seu herói-civilizador, as diferenças que os separavam dos europeus. A chegada desses excêntricos estrangeiros, com seus maravilhosos objetos, enriqueceu o velho mito de novos elementos: "Os referidos profetas apresentaram a nosso pai, de quem somos descendentes, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro, misturando-as. Achando a espada de ferro muito pesada, nosso pai escolheu a de madeira; ao contrário do vosso pai que, tendo visto a escolha do outro, tomou a de ferro, mostrando-se, assim, mais avisado. E daí proveio sermos tão miseráveis" (36).

Curioso é o fato de ter sido a mesma legenda formada simultaneamente no seio de diversas tribos sul-americanas, notadamente entre os chiriguanos. Explicam os chiriguanos a superioridade dos povos brancos, contando que *Aguara-tunpa*, após a criação, deu aos antepassados dos índios e dos brancos todas as armas conhecidas; os índios escolheram o arco e a flecha, por serem menos pesados, deixando aos brancos os fuzis e os sabres, instrumentos que têm dado a estes mais vantagens (37). Acompanhando, em toda a América, a forma adquirida por esse episódio, poder-se-á assistir ao nascimento espontâneo, nas diversas regiões, de um mito idêntico (38).

*Ad instar* das antigas populações do México e do Peru, os tupinambás parecem considerar os europeus como filhos de seu herói-civilizador, ou como o próprio herói-civilizador, que voltou ao mundo em companhia

(36) Claude d'Abbeville, fol. 69 v.
(37) Nino, p. 233-234; Giannecchini, p. 203-204; Nordenskiöld (1), p. 260.
(38) Entre os tobas, por exemplo: cf. Karsten (3), p. 101.



de seus auxiliares. "Percebendo que sabemos realizar mais coisas do que eles", explica Thevet (39), "e que são os nossos engenhos mais admiráveis, dizem os selvagens que somos os sucessores e os legítimos filhos de *Maire-monan*, tendo a sua verdadeira raça transbordado para as nossas terras." "De há muitos tempos", explicaram os selvagens a Léry (40), "pois já são passadas tantas luas que não mais sabemos o seu número, surgiu em nosso país um *Mair*, isto é, um francês ou europeu, vestido e barbado como alguns de vós outros." A identificação do herói-civilizador com o intruso branco salta aos olhos, sendo confirmada, aliás, pelo nome de *Maira*, que os tupinambás davam aos conquistadores. Os traços europeus que os povos americanos emprestavam ao seu herói-civilizador — *Viracocha, Sumé* e outros — constituem elementos superpostos, posteriormente, ao mito primitivo, sugeridos pela convicção da volta do ancestral lendário.

Não menos enganosa é a opinião, elevada a um ato de fé para os europeus, que consistia em ver em *Sumé* a figura do apóstolo Santo Tomé (ou S. Tomé). A fortuita semelhança existente entre os nomes de *Sumé* e *Tomé*, contribuiu bastante para o êxito dessa fantasia. A inopinada identificação só surgiu assaz tardiamente. Thevet considera *Sommay* um caraíba puramente indígena; do mesmo modo, Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville.

Há uma passagem de Claude d'Abbeville (41) referente ao herói-civilizador e antepassado da tribo, que se tornaria incompreensível sem o esclarecimento prestado ao assunto pelos textos modernos. Lê-se naquela passagem uma invocação ao "avô", pronunciada por ocasião de um eclipse. O título de avô é precisamente o que os tupis modernos dão ao seu herói-civilizador, pois o *Tamoï* dos guaraius e o *Ñanderuvuçú* dos apapocuvas não passam de termos indígenas designativos do grande ancestral. A palavra que, na invocação citada em língua tupi por Claude d'Abbeville, significa "meu avô", *Cheramoin*, equivale a *Tamoï*, porquanto *ché* é o pronome pessoal da primeira pessoa e a transmutação do *t* em *r*, na composição, sabe-se ser uma lei fonética muito conhecida na língua túpica. A alegria manifestada pelos tupinambás à idéia de reunir-se ao seu *Tamoï* é da mesma natureza da experimentada pelos guaraius quando pensam em ir viver ao pé de seu deus de igual nome. Esse *Tamoï* representa para eles, precisamente, o que era *Sumé* para os tupinambás (42).

Existia talvez, no meio dos tupinambás, a crença em uma relação entre o trovão e o respectivo herói-civilizador. Cardim (43) assegura que os índios pretendiam ter recebido de *Toupan* o pau de cavar e as plantas por eles cultivadas. *Bicbotou*, que, segundo Thevet (44), introduzira o fogo entre os homens, não seria outro senão o trovão. Como a minha documenta-

(39) (2), fol. 914.
(40) T. II, p. 77.
(41) Fols. 327v.-328.
(42) Cf. p. 126.
(43) P. 163.
(44) Cf. p. 26.

ção a respeito se limita a essas duas alusões, não me atrevo a tirar nenhuma conclusão, embora o fato seja bastante interessante para merecer a referência. Apresso-me a acrescentar que, possivelmente, Cardim teria cometido uma confusão muito explicável.

### Heróis-civilizadores de outras tribos tupi-guaranis

A mitologia dos antigos guaranis do Paraguai é quase desconhecida; mas o pouco que se sabe basta para provar quanto ela é um nada diferente da dos tupinambás, conforme se depreende dos mitos recolhidos entre os apapocuvas, seus descendentes.

O herói-civilizador dos guaranis usava, também, o nome de *Sumé*. Atribuíam-lhe esses índios a introdução da cultura da mandioca, contando que, em virtude de desavenças entre os índios e os seus ancestrais, o mesmo punira-os com o retardamento do tempo necessário para a maturidade daquele tubérculo (45). De acordo com a tradição corrente na costa, os habitantes do Paraguai consideravam os fenômenos erosivos, ou outros quaisquer fatos que tivessem deixado marcas nas pedras vizinhas aos cursos de água, como pegadas provenientes da permanência de *Sumé* entre os homens. Certas sendas naturais, que se podem seguir em diversas regiões paraguaias, estão ligadas à tradição das peregrinações errantes do pretenso S. Tomé (46).

Os antepassados dos guaraius-pausernas, ou itatins, pretendiam também ter herdado de *Pai-Çuma* o costume da tonsura, mostrando, a quem os quisesse ver, sinais deixados pelos pés dessa personagem (47). O fato é perfeitamente natural, pois, na época em que os missionários colhiam tais fragmentos míticos, os referidos índios acabavam de deixar o Paraguai, estabelecendo-se nas encostas andinas. Ver-se-á, mais adiante, que seus descendentes permaneceram fiéis às tradições em curso no Paraguai.

Particularmente interessante é o achado, entre alguns raros informes, colhidos nas crônicas referentes à religião dos omaguas, de uma alusão mais ou menos direta a *Sumé*. "Parece", dizem as *Noticias autenticas del rio Marañon* (48), "que os índios tiveram algum conhecimento do supremo autor da natureza, ao qual davam o nome de *Zumi-Topana*, embora, segundo sei, jamais lhe rendessem eles o menor culto." Não é preciso nenhum esforço para reconhecer nesse *Zumi-Topana* o nome do herói-civilizador e criador dos tupinambás, assim como o seu demônio tonitroante. E isso é suficiente para levar à suposição de que a mitologia dos omaguas estava ainda muito relacionada à dos tupi-guaranis ocidentais e meridionais, grupo no qual a lingüística nos permite igualmente classificar o mesmo grupo. Assim, é perfeitamente justificável a hipótese que acabo de formular.

(45) Montoya, p. 44.
(46) Techo, p. 155-156.
(47) *Annuae litterae*, p. 425.
(48) T. XXX, p. 197.



Todas as tribos tupi-guaranis modernas, cuja mitologia já se tem estudado, crêem na existência de um ou de muitos heróis-civilizadores, que, freqüentemente, salvo engano, se assemelham às divindades vulgarizadas pelos antigos textos. Uma rápida análise de suas tradições bastará para levar o leitor a essa convicção.

O herói-civilizador dos apapocuvas-guaranis (49) é designado pelo nome de *Ñanderuvuçú*, "nosso pai grande", ou pelos de *Nhaderamoitubixa* ou *Nhandejara*, palavras, ambas, traduzidas por "nosso grande antepassado", "nosso avô grande". Apareceu na origem dos tempos, em meio das trevas. Ao seu lado, encontra-se *Ñanderú Mbaecuaá*, "nosso pai conhecedor de todas as coisas", que o assiste nas suas criações, embora num papel subalterno. *Ñanderuvuçú* começa por formar a mulher, *Ñandecý*, "nossa mãe", cuja posse ele partilha com *Mbaecuaá*. Em seguida, cria a terra, que é apoiada em uma cruz voltada para o oriente. Sua casa, situada no centro da terra, está rodeada de terrenos que, mal são plantados, cobrem-se de abundantes colheitas. Após uma querela com sua mulher, que não quis acreditar no crescimento miraculoso das plantas pelo mesmo cultivadas, o herói-civilizador abandona-a, retirando-se para o céu. Mais tarde chama a si seus dois filhos e vai para bem longe, no meio das trevas, isto é, para uma região iluminada apenas pela luz que a referida divindade traz ao peito e na qual permanece a fim de evitar a ruína da terra, por ele criada e que pode destruir a seu bel-prazer. É debaixo de sua rede que vive o tigre azul, animal encarregado de participar da exterminação da humanidade. Quanto ao seu assistente, *Mbaecuaá*, não se fala mais dele após os primeiros episódios da criação.

O herói-civilizador dos tembés (50) é *Maira* ou *Maira-atá* ("Maira-o-viajante"?), que já se conhece através dos mitos tupis, anteriormente resumidos. *Maira* andava na terra à época em que os homens só cultivavam, em seus campos, sementes chamadas de *camapu*. O primeiro homem por ele encontrado tratou-o grosseiramente; para puni-lo, *Maira* ordenou que a mataria invadisse suas plantações, pelo que o referido homem, irritado, lançou-se em perseguição àquele herói-civilizador e, assim, em virtude dos poderes mágicos deste, encontrou a morte pelas próprias mãos. O mesmo não aconteceu ao segundo homem encontrado por *Maira*, pois, tendo tratado com cortesia ao herói-civilizador, viu todas as suas plantações transformadas em raízes de mandioca. *Maira* chegou até a revelar-lhe o segredo desse tubérculo, que, quando plantado pelo mesmo, crescia num abrir e fe-

(49) Nimuendajú (1), p. 316-319 e Borba (2), p. 63-69.
(50) Nimuendajú (2), p. 281-288.

char de olhos. Aconteceu, todavia, ter o homem a quem *Maira* concedera tal benefício posto em dúvida a rapidez do crescimento da planta, tendo sido, por isso, condenado a esperar, pelo tempo de um ano, a sua primeira colheita.

Prosseguindo em sua vida errante, *Maira* transformou um tronco de árvore em mulher, com a qual conviveu durante algum tempo, abandonando-a depois que a mesma se tornou grávida. Na continuação desse mito, *Maira* só aparece para o fim de impor provas a seus filhos, os gêmeos míticos. Acreditavam os tembés que *Maira* gozava uma vida cheia de delícias, no bem-aventurado *Ikaiwéra*, alhures descrito.

Não me posso furtar à impressão de que o mito de *Maira*, na forma recolhida por Nimuendajú, acha-se possivelmente truncado. A princípio, de fato, o herói-civilizador é tratado como personagem comum. Os episódios omitidos são, talvez, os da criação.

A mitologia dos guaraius (51) é das mais confusas e sente-se alguma dificuldade em identificá-la em meio às personagens, que aí representam papéis tão mal definidos. Quatro pelo menos, dentre essas personagens, parecem ocupar o lugar dos heróis-civilizadores, ou, mais precisamente, dos heróis-criadores: são *Mbir* (que se transforma em homem e recebe o nome de *Mbiracucha* (52), *Zaguaguayu* (com sua coroa amarela), seu irmão *Abaangui* e, enfim, *Candir*. Três desses seres sobrenaturais criaram a terra e os homens. Em seguida, intervém a personagem chamada o "Ancestral", que tem papel importante nas idéias religiosas dos guaraius. Cardús não é muito claro a tal respeito, pois diz que o "grande pai" não é outro senão *Zaguaguayu*, embora se contradiga, mais adiante, identificando-o com *Abaangui*. Isso pouco importa, aliás, pois Cardús certamente caiu no mesmo erro de Thevet, multiplicando, a seu bel-prazer, os heróis-civilizadores. O "grande pai", ou *Tamoï*, conforme o designam os indígenas, criou, para seu uso pessoal, a mandioca, o milho, a banana e outros frutos mais; é, também, considerado o inventor da chicha, da qual foi ainda o primeiro a usar moderadamente, retirando-se para o poente, onde estabeleceu uma espécie de paraíso terrestre, no qual os mortos vão encontrar-se com aquele deus e o qual os vivos também esperam alcançar. Em sua viagem, *Tamoï* transformou sua mulher e o filhinho em uma pedra, que se ergue no meio do rio São Miguel.

Entre os chipaias (53), todas as ações consideradas, nas demais tribos, como próprias do herói-civilizador, são levadas em conta da divindade demoníaca *Kumãᵩári* e de seu filho do mesmo nome. De *Kumãᵩári*, o velho, sabe-se somente ter sido um transformador; as tradições concernentes ao

(51) Cardús, p. 76-78.

(52) Reconheço nesse nome o do herói-civilizador quichua *Viracocha*. A influência andina é, talvez, antiga. Já há referência a *Candir* nas *Annuae litterae* (p. 427). Representam-no como o demônio dos *guaraius* ou *itatins*.

(53) Nimuendajú (3), p. 1012-1027.



mesmo só falam de metamorfoses. Seu filho, todavia, tem um papel muito mais importante: cria os homens, dá-lhes o fogo e, depois, retira-se para um local situado entre a terra e o céu, onde vive, cercado da família e dos feiticeiros (médicos-feiticeiros) de sua convivência. Tinha o aspecto do jaguar, conservando bem acentuadamente seus hábitos antropófagos. Os chipaias prestam-lhe culto, consagrando-lhe mulheres, erguendo-lhe estátuas representativas do herói e ofertando-lhe carne humana.

Comparando os mitos dos chipaias com os dos mundurucus, fica-se surpreendido com a semelhança de muitos dos seus pormenores. Mas, apesar dessas similitudes, a natureza do herói-civilizador não é a mesma entre essas duas tribos. *Caru-sacaaebè* (*Caruçacahiby*) não tem nada de demônio, sendo, antes, a figura de um possante mago, semelhante a *Sumé* ou a *Maira*. Não é, tampouco, o criador dos mundurucus, dos negros e dos brancos, pois a humanidade já existia antes de seu advento. Os mundurucus dizem dever-lhe a cultura de todas as plantas, assim como o emprego da cuia, onde torram sua farinha alimentícia. As pinturas que fazem no corpo os guerreiros desse grupo reproduzem as trazidas por aquele herói ao tempo de sua estadia entre eles. Os petróglifos, cuja origem escapa a tais índios, são igualmente levados à sua conta. *Caru-Sacaaebè* merece, a mais de um título, o epíteto de transformador, pois suas metamorfoses são numerosas, consistindo, quase todas, na mutação de homens em animais. Tem um filho e há quem lhe dê a paternidade de mais outro, por ele próprio fabricado de um pedaço de pau. *Rairú*, o primeiro, acompanha-o em todas as suas atividades, mostrando-se mesmo, algumas vezes, mais poderoso que o pai (54).

Os chiriguanos, embora tendo emigrado para o Paraguai em data bastante recente, não possuem uma mitologia assaz diferente da das outras tribos tupi-guaranis, embora sejam raros os traços comuns entre as suas tradições e a de seus irmãos raciais. A primeira característica divergente dos mitos chiriguanos é a ausência de heróis-civilizadores comparáveis àqueles dos quais se tomou conhecimento precedentemente. Isso não quer dizer, entretanto, que não tenham nenhuma tradição relativa a essa categoria de personagens; mas é que, entre os chiriguanos, tal papel cabe a dois animais, o *Aguara-tunpa* (deus-raposa) e o *Tatu-tunpa* (deus-tatu). Na realidade, sua característica de herói-civilizador não ressalta aos olhos, mas surge somente à custa da análise cerrada dos mitos pertinentes (55). Desse modo, é *Aguara-tunpa* quem destrói o mundo, a princípio incendiando-o e, depois, inundando-o, e quem, após a criação, fornece armas aos homens, ensinando-lhes, ainda, a perfurar os lábios para neles pôr o botoque. Foi também *Aguara-tunpa* quem furtou ao viscacho as sementes das árvores

(54) Tocantins, part. II, p. 86-88; Barbosa Rodrigues, p. 250-251.

(55) A respeito dos mitos concernentes a essas duas personagens, cf. Nino, pp. 131-133 e 233-234 e Nordenskiöld (1), p. 270-290.

cuja reprodução este impedia. E quem modificou a forma, outrora diferente, de vários insetos. *Aguara-tunpa* introduziu, enfim, entre a humanidade a goma elástica, roubada, por artifícios, ao condor branco. A rivalidade entre *Aguara-tunpa* e *Tatu-tunpa* é objeto de inúmeras narrativas. Nessas aventuras, em geral, *Aguara-tunpa* não tem o relevo que era de esperar em razão da importância de seu papel em outras ocasiões. É ludibriado por *Tatu-tunpa* e mostra-se, geralmente, mau e trapaceiro. A moralidade de *Tatu-tunpa* é um tanto mais elevada. Já contei, atrás, a história dos maravilhosos processos agrícolas de *Tatu-tunpa*, assinalando as suas analogias com a do mito dos tupinambás.

A primitiva mitologia dos chiriguanos parece ter sido profundamente alterada pela influência dos chanés. A ação desses índios é particularmente manifesta no que diz respeito à natureza animal dos heróis-civilizadores, pois tal similitude permaneceu sempre estranha aos tupis (56). Em compensação, certos motivos do mito conservaram sua característica túpica — o episódio do dilúvio é uma boa prova.

A comparação feita, linhas atrás, entre as aventuras do herói-civilizador, tais como são contadas em diferentes tribos tupis, revela um importante fato, que freqüentemente tive ocasião de verificar: os mitos dos tupinambás, dos guaranis e dos tembés formam entre si uma unidade, correspondendo nitidamente à unidade cultural existente entre essas tribos; contrariamente, os diversos temas de seus mitos diferem mais ou menos dos temas dos grupos túpicos cuja civilização oferece traços de influência estrangeira, tal como acontece entre os chiriguanos, os mundurucus e os chipaias.

Ehrenreich (57) vê em todos os heróis-civilizadores personagens solares e lunares. Esse caráter não ressalta muito evidentemente do mito tupinambá, tal como chegou até o nosso conhecimento. As relações dos heróis-civilizadores com o sol ou a lua são muito mais aparentes nos mitos tupis modernos. *Ñanderuvuçú*, dizem os apapocuvas, traz ao centro do peito uma brilhante luz, que lhe permite "descobrir-se" a si mesmo no meio das trevas. *Maira*, o herói viandante dos tembés, é marcado, no rosto, por uma mulher com a qual ele manteve relações secretas. Essa desventura é sempre atribuída à lua, nos numerosos mitos americanos explicativos das manchas existentes no referido planeta. Uma das personagens do mito guaraiu tem o nome de *Abaangui*, "o homem do nariz caído", aspecto que, segundo Ehrenreich, é freqüentemente dado à lua metamorfoseada. Já vimos, do mesmo modo, que *Zaguaguayu* é talvez, à semelhança de *Maire-pochy*, uma encarnação do sol.

(56) Convém, entretanto, notar que *Tamanduara*, nome de um dos filhos de *Sumé*, significa "filho de tamanduá". A forma *Tamendonare*, dada por Thevet, não passa de um erro de impressão: o editor confunde constantemente o *n* e o *u*, nas palavras estrangeiras.

(57) P. 42-43.



Apesar desses fatos, reluto em aceitar a tese de Ehrenreich. As características solares dos diferentes heróis-civilizadores são pouco numerosas em relação a outras. Demais, a maior parte dos exemplos recolhidos por Ehrenreich dizem respeito a personagens que não são necessariamente heróis-civilizadores, mas, talvez, encarnações do sol, tal como *Maire-pochy*. Em alguns dos mitos, o sol é mesmo cuidadosamente diferenciado dos heróis-civilizadores. Uma só coisa, entretanto, é certa, a saber: na qualidade de pai dos dois gêmeos míticos, o herói-civilizador está em relação direta com a lua e o sol, pois a identificação desses astros com os gêmeos não deixa nenhuma dúvida.

Em resumo, pode-se admitir como certo que, na religião primitiva comum a todos os membros da família túpica, existia a crença em um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade, o qual revelou a cultura da mandioca. Esse "super-homem", após lutar contra aqueles a quem cobrira de benefícios, retirou-se para uma espécie de paraíso terrestre, estância dos mortos e de alguns vivos favorecidos. Em sua qualidade de mago, o mencionado herói-civilizador teria criado outras criaturas secundárias, geradas por suas transformações.

Esse herói-civilizador ainda destruirá talvez o mundo, conforme já o fez anteriormente (*m*).

## NOTAS AO CAPÍTULO I

(ESTÊVÃO PINTO)

*(a)* As principais personagens da mitologia tupinambá, transcrita por Thevet em sua *Cosmographie universelle* (v. o Apêndice, *in fine*), são as seguintes, segundo os estudos por mim já feitos e agora ampliados e refundidos (cf. *Os indígenas do Nordeste*, São Paulo, 1938, II, p. 185 ss.):

1. *Monan*. — Outras formas: Moñan, Monham, Munhã etc. *Monan* é o criador, pois, como observa, aliás, Métraux, esse nome tem a mesma raiz de *munhangara*. *Munhang*, realmente, significa *obrar, fazer, criar* (cf. E. Stradelli, "Vocabulários da língua geral", in *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, Rio de Janeiro, 1929, CLVIII; "Dicionário português-brasiliano e brasiliano-português", reimpresso por Plínio Ayrosa, in *Rev. do Mus. Paul.*, São Paulo, 1934, XVIII, p. 258). "Munhã", observa Thevet, "*signifie autant que vieil et ancient*"; mas se sabe que há, entre os povos primitivos, estreita relação entre as idéias de *deus* e de *pai* (Ernst Jones, *Psicanálise da religião cristã*, Rio de Janeiro, 1934, p. 21). O herói-civilizador dos apapocuvas-guaranis, como já se viu, designava-se pelos nomes de *Ñanderuvuçú* ou *Nhandejara*, isto é, respectivamente, *nosso pai grande* e *nosso avô*. *Tamoio*, o avô, é entre os guaranis a divindade inventora da mandioca, do milho, das bananas e de outros alimentos. "As raízes *ma, pá* e derivados designam mãe e pai em quase todas as línguas" (Artur Ramos, *O negro brasileiro*, São Paulo, 1934, p. 43). Entre os maínas, *Yñerre* quer dizer *nosso pai* (Rodolph R. Schüller, "Yñerre, o *Stamvater* dos índios Maynas", in *An. da Bib. Nac. do Rio de Janeiro*, 1912, XXX, p. 171). Yñerre era o demiurgo desses índios.

2. *Irin-Magé = Maire-Monan.* — Outro elemento importante do mito de Munhã é a figura de Irin-Magé = Mair-Munhã (ou Maire-Monan).

Irin-Magé, de posse dos poderes mágicos de Munhã, de quem era *familiar*, substitui o pai no trono celeste. As duas personagens estão de tal modo identificadas que Ehrenreich supunha tratar-se de uma só e mesma pessoa. *Magé*, como se sabe, é corruptela de pajé (Teodoro Sampaio, *O tupi na geografia nacional*, São Paulo, 1914, p. 242) e *irin*, provavelmente, uma alteração de *eri* (o velho, antigo). Bacairi chama-se a tribo caraíba do alto Xingu, visitada pelo etnólogo K.v.d. Steinen; *tiueri*, no idioma bacairi, equivale a "seus netos" e *nacoeri* a "luz-deus" (R. R. Schüller, *op. cit.*, p. 172). *Erimbaé* (*eri* = antigo, *embaé* = coisa) quer dizer "antigamente" na língua tupi. E já vimos que "Yñerre" era o pai ou demiurgo dos maínas. Substituindo o herói-criador dos tupinambás, Irin-magé toma mesmo o seu nome. Torna-se Mair-munhã. Thevet explica que *Maire* quer dizer *transformador*, um dos atributos do ancestral destronado.

3. *Sommay.* — Sumé, filho de Mair-munhã, é também outro símbolo da *imago* ancestral. O caráter paterno torna-se evidente quando se observa a sua conduta de herói-civilizador; foi Sumé quem forneceu os alimentos e ensinou aos tupis as primeiras noções agrárias. Com o advento dos europeus na América, vemo-lo identificado com os padrões da crença cristã (S. Tomé, sobretudo). Cf. Domingos do Loreto Couto, "Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco", in *An. da Bib. Nac. do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1904, XXIV, p. 65; *Diálogos das grandezas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1930, p. 266, notas de Rodolfo Garcia às p. 291 e 292; J. de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, Rio de Janeiro, 1933, p. 332, notas de A. de Alcântara Machado às p. 347 e 348; M. da Nóbrega, *Cartas do Brasil (1549-1560)*, Rio de Janeiro, 1931, p. 78, 91 e 101, notas de Alfredo do Vale Cabral; *Cartas avulsas* (dos jesuítas), Rio de Janeiro, 1931, p. 130, notas de A. do Vale Cabral à p. 132; Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus* etc., 2ª ed., Rio de Janeiro, 1864, p. 37 e 38, 75 ss.; A. R. de Montoya, *Conquista espiritual hecha per los religiosos da la Compañia de Jesús* etc., Bilbao, 1892, p. 44; *A nova gazeta alemã*, por J. Ribeiro, bib. de R. R. Schüller, trad. de C. Brandengurger e notas de F. M. Esteves Ribeiro, s/d, p. 14 ss.; Forian Paucke, *Hacia allá y para acá*, Tucumán, Buenos Aires, 1942, I, p. 103; Vicente de Salvador, *História do Brasil*, São Paulo, 1918, p. 103.

*Tumé* ou *Sumé*, no dizer de Batista Caetano, é o absoluto *tubé*, podendo interpretar-se por "o pai estrangeiro".

Sobre o assunto há um estudo de C. Passalaqua, "O Apóstolo S. Tomé na América", em *Rev. do Inst. Hist. de São Paulo*, p. 138-139, VIII. A interpretação dada por Adán Quiroga, *La Cruz en América*, Buenos Aires, 1942, p. 5, ou seja, de que Sumé é uma corruptela de Tomé, não deve ser aceita, visto como está provado que aquele mito é anterior à vinda dos primeiros jesuítas ou padres. Cf. Serafim Leite, *Novas cartas jesuíticas*, São Paulo, 1940, p. 145.

Também duvidosa é a explicação, dada por Métraux, de que os sulcos deixados por Sumé são originados de erosões naturais, parecendo que antes são eles simples inscrições lapidares ou rupestres, cavadas na lápide. Em Sumé encontram-se vestígios da palavra *pai* (*Sumé = Tumé = Tub = Tup*).

Vivia esse mago ou caraíba à maneira dos monges, em lugares ermos, entregue ao jejum e ao ascetismo. É bom lembrar que Sumé era filho de Mair e *Mair* significa "solitário", "coisa apartada", "ente separado" (T. Sampaio, *op. cit.*, p. 242).

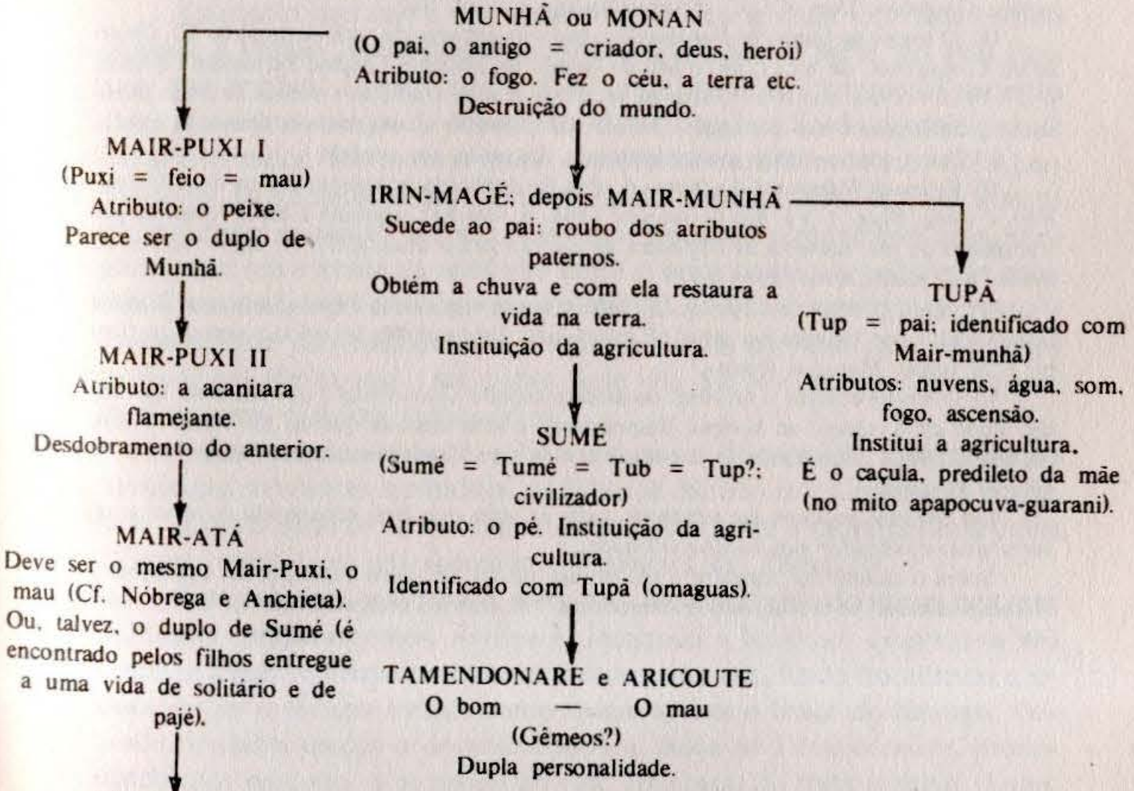
4. *Maire-Pochy e seus descendentes.* — Mair-puxi é, finalmente, a última das personagens mais importantes da mitologia tupinambá. *Puxi* significa "feio", o que, na mentalidade dos índios, tem o sentido de "mau" (Stradelli, *op. cit.*, p. 209). Os discípulos de Freud estariam inclinados a ver na figura de Mair-puxi um fragmento da *dupla personalidade*, estudada por Otto Rank. Puxi, o *mau*, representa, portanto, uma das faces da alma dúplice; o culto dos gêmeos acha-se ligado a esse tema.

É crença entre muitos povos que os partos dúplices não ocorrem sem quebra da fidelidade conjugal; recordemo-nos de que o neto de Mair-puxi, de nome Mair-atá, casa com uma nativa da terra dos tupinambás e, tendo sido violada, *concebe novamente*, embora já prenha. Os gêmeos passam pelas mais atribuladas provas, nas quais o filho bastardo sempre sucumbe, só conseguindo retornar à vida graças às faculdades mágicas do mano. Os gêmeos dos mitos apapocuvas têm pais diferentes. O mesmo ocorre entre os tembés e os chipaias. Os gêmeos míticos "dependem apenas de si próprios", sendo que o fim trágico de um acarreta a morte do outro.



Anchieta, referindo-se aos tupis do litoral, escreve: "Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau; ao bom chamavam *Çumé*... O outro chamavam *Maíra*" (*op. cit.*, p. 332). Na versão do padre M. da Nóbrega, o mito é assim narrado: "Têm notícia igualmente de S. Tomé e de um seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha... Dele contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e ervas e com isso vivem; não obstante dizem mal de seu companheiro, e não sei por quê, senão que, como soube, as frechas que contra ele atiravam voltavam sobre si e os matavam" (*op. cit.*, p. 91). Segundo Thevet, Sumé teve dois filhos, um de nome *Tamendonare* e outro de nome *Aricoute*. O primeiro era um bom chefe da família, que vivia entregue aos seus labores agrários; o segundo, entendido em assuntos de guerra, só aspirava dominar os companheiros, inclusive o mano. Como se vê, tem razão Métraux quando observa que *Çumé* e *Maíra* são uma única e mesma pessoa.

A dinastia dos heróis criadores e civilizadores dos tupinambás pode ser delineada no seguinte esquema, que mostra os disfarces e enfraquecimentos do mito:



Um estudo recente de Métraux, que consta da bibliografia atrás publicada, vem na revista *América Indígena*, México, 1946, VI, nº1: "El Dios Supremo, los Criadores e Héroes Culturales en la Mitologia Sudamericana".

Egon Schaden acaba também de estudar o assunto, em "Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil", in *Sociologia*, São Paulo, 1945.

(*b*) A relação entre *aman* e as chuvas já foi observada por F. Denis, *Uma festa brasileira*, Rio de Janeiro, 1944, p. 135, quando diz que *amá*, segundo A. Ruiz de Montoya, significa "nuvens de água".

(*c*) De *caray, cariba*, o sábio, o santo, o sagrado. Cf. Teodoro Sampaio, *op. cit.*, p. 210. Há um interessante estudo de Rodolfo Garcia em Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925, p. 233-235.

(*d*) No texto, *râle*. Trata-se de um frango d'água, provavelmente a saracura, fam. *Rallidae*, a *Rallus crassirostris* Law; ou a *Rallus sanguinolentus* Sw. Aliás, é o que diz Thevet, na sua *Cosmographie: "il fut changé en un Ralle, qu'ils nomment* Sarracou".

(*e*) Em C. d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos* etc., São Paulo, 1945, p. 246, a grafia é *Koãrassuh*. *Coarací* ou *Goarací*, de *guará* e *cy*, a "mãe dos seres viventes" (p. 28).

(*f*) Talvez corruptela de *ybytú*, o ar, a viração, o vento (Plínio Ayrosa, *op. cit.*, p. 317), ou o hálito da terra, o sopro da terra (em "O caderno da língua ou vocabulário português-tupi de frei João de Arronches", org. por aquele autor, in *Rev. do Mus. Paul.*, São Paulo, 1937, XXI, p. 296).

(*g*) Yves d'Évreux refere-se a *Mair-atá*, um dos descendentes de Munhã, neto de Mairpuxi, que, realmente, se entregou a uma vida de solitário e caraíba. Mair-atá é o deus-viajante, explica Gonçalves Dias. Cf. C. d'Abbeville, *op. cit.*, p. 102.

(*h*) O trecho de Simão de Vasconcelos, que vem em seguida, está incompleto. Cf. *Crônica da Companhia*, cit. etc., c/int. e not. do cônego dr. Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, p. 37-38 (*Liv. Prim. das Not.*). Todas as vezes que o autor transcreve trechos de obras publicadas primeiramente em português, prefiro dar o trecho citado em sua forma original.

(*i*) Outro trecho citado incompletamente. Damo-lo em original.

(*j*) Refere-se Métraux a Anchieta. A obra foi publicada primeiramente na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, t. VI, Rio de Janeiro, 1844, p. 404-435, segundo a cópia fornecida por Varnhagen do ms. existente na Biblioteca de Évora, com o título *JHUS — Enformações do Brazil, e de suas Capitanias — 1548*.

(*k*) Em C. d'Abbeville (*op. cit.*, p. 246), o nome vem escrito *Yässeuhtata*, que Rodolfo Garcia traduz por "estrelas em geral". É a *jaci-tatá*. *Tatá* significa fogo e *jaci* vem de *ya* (fruto) e *cy* (mãe). Mãe dos frutos.

(*l*) O *murup* é talvez o *saĩ-miri*, ou macaco-esquilo. O *moritolyf* é que não pude identificar. Pode ser o *miriqui* ou *buriqui*. Respondendo a uma consulta que lhe fiz, Plínio Ayrosa diz que o *f* final corresponde ao *b* e o *u* é o *y* do tupi. Conseqüentemente, temos *myryb* = *mbyryb* = *pyryb*.

(*m*) Métraux solicitou-me substituir, todas as vezes que fosse encontrada no texto, a palavra *deus-civilizador* por *herói-civilizador*.

Sobre o assunto, cf. também o seu último estudo, "El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana", in *América Indígena*, México, D. F., 1946, VI.



## CAPÍTULO II

# OS GÊMEOS MÍTICOS

Na mitologia dos tupinambás aparecem dois irmãos gêmeos (*a*), cujo papel chega a ser quase tão importante quanto o do próprio herói-civilizador. Sua função é a de rematar a obra desse último e de ocorrer em ajuda da humanidade.

Enquanto nos mitos dos apapocuvas e dos tembés só se fala de dois gêmeos, a versão tupinambá comporta um episódio à parte, no qual figuram dois irmãos, *Tamendonare* e *Aricoute*, que são claramente distintos daqueles. Trata-se aqui de fenômeno idêntico ao verificado a propósito do herói-civilizador. Do mesmo modo que este se transformou em várias personagens, os gêmeos foram, de certo modo, desdobrados, seja em virtude de particular evolução sofrida pelo mito entre os tupinambás, seja, simplesmente, em virtude da confusão entre o informante e o coletor do mesmo. É a última hipótese tanto mais plausível quanto se sabe que *Aricoute* e *Tamendonare* são considerados filhos de *Sumé*, ao passo que os gêmeos têm por pai *Maira-atá*. Ora, como já se viu, *Sumé* e *Maira-atá* não passam de uma e única personagem.

A história de *Aricoute* e *Tamendonare* (*b*) constitui a narrativa de numerosas aventuras atribuídas ao filho de *Maira-atá*. Como não é possível ligá-la à série de acontecimentos que marcaram a carreira desses dois últimos, contá-la-ei em separado, à maneira de Thevet (1).

*Tamendonare* e *Aricoute* eram dois irmãos rivais, divididos por seus diferentes temperamentos. *Aricoute*, intrépido e belicoso, desprezava seu mano, a quem reputava poltrão; mas este, certa vez, tendo humilhado o irmão por ter o mesmo trazido como troféu apenas o braço do inimigo, *Aricoute*, irritado, lançou o despojo contra a choça de *Tamendonare*, provocando, por esse ato, a ascensão ao céu, imediata, de toda a aldeia. Logo, *Tamendonare* bateu com o pé na terra, fazendo jorrar a água, que não tar-

(1) (2), fols. 914 v.-915.

dou a recobrir o globo. Os dois irmãos, acompanhados de suas mulheres, salvaram-se trepados às árvores e repovoaram, depois, o mundo. Pretendem os tupinambás descender de *Tamendonare* e os timininós de *Aricoute*.

Em apêndice à presente obra, reproduzo o trecho da *Cosmografia universal*, onde Thevet (2) transcreve o mito dos gêmeos filhos de *Maira-atá*, tal como o recolheu da boca dos tupinambás do Rio de Janeiro. Contentar-me-ei, pois, em fazer aqui uma sucinta análise do mesmo, destacando-lhe os termos componentes, que permitirão mostrar como o assunto foi tratado entre outras tribos tupi-guaranis. Estabelecendo-se tais comparações, chega-se talvez a reconhecer a forma primitiva do mito à época em que os indígenas dessa família lingüística ainda não se tinham expandido por toda a superfície do continente sul-americano (3).

I. — Os gêmeos, cujos destinos estão estreitamente ligados, não nasceram do mesmo pai. Na versão tupinambá, um é filho de *Maira-atá* ou *Maira-monan-atá*, o grande herói-civilizador; o outro, de um homem que não se distingue do comum dos mortais por nenhum traço particular. Sua metamorfose em sarigué é a única aventura sobrenatural que lhe sucede.

Os apapocuvas-guaranis dão, igualmente, dois pais diferentes aos gêmeos de seu mito: *Ñanderigueý* (4), que consideram o mais velho, foi gerado por *Ñanderuvuçú*, o criador; o segundo, *Tyvýry*, por *Ñanderú-Mbaecuaá*, seu colaborador e subalterno.

Entre os tembés, do mesmo modo, um dos gêmeos é considerado filho de *Maire-atá* e o outro de *Mykúra*, que não tem mais importância que o sarigué do mito tupinambá. Reencontramos esse *Mykúra* sob o nome de *Mukúra* nas legendas dos chipaias, sendo-lhes atribuída a paternidade de *Aruβiatá*, ao passo que seu irmão *Kuñaríma* é filho de *Kumãᵩári*.

*Caru-Sacaebé*, herói-civilizador dos mundurucus, só tem um filho, *Carataú*, a quem sempre acompanha *Rayrú*, seu camarada. *Rayrú* toma o lugar do segundo mano nas demais mitologias e é, nas outras lendas transcritas por Barbosa Rodrigues, representado como o único filho do herói-civilizador.

O mesmo acontece entre os chiriguanos: *Tatu-tunpa* só tem um filho, para a geração do qual concorreu seu rival, *Aguara-tunpa*, se bem que este último não pareça ter conseguido aproximar-se da moça a quem *Tatu-tunpa* tornou pejada.

---

(2) (2), fols. 919-920 v.

(3) A fim de evitar a citação constante dos mesmos autores, prefiro dar, aqui, as referências de todas as indicações que se encontrarão no curso do presente capítulo:

Apapocuvas: Nimuendajú (1), p. 317-332 e Borba (2), p. 62-71; tembés: *Id.* (2), p. 282-288; chipaias: *Id.* (3), p. 1016-1026; mundurucus: Tocantins, part. II, p.86-88 e Barbosa Rodrigues, p. 250-252; chiriguanos: Nordenskiöld (1), p. 271-274.

(4) Na versão de Borba, tem o nome de *Derekey* e seu irmão se chama *Derevuy*.



II. — A mãe de um dos gêmeos, filho de *Maira-atá*, por este abandonado, sai à sua procura guiada pela criança, que lhe indica o caminho a seguir. Recusando-se, porém, a colher "legumes", provoca sua cólera. O menino, por isso, se cala e a mãe perde-se. Os apapocuvas, tembés, chipaias e chiriguanos são acordes no fato de pôr a mãe dos gêmeos a viajar em busca do marido. A criança a falar no ventre materno é um motivo que só se encontra entre os tembés e os apapocuvas. Esses indígenas explicam a cólera infantil, contando que o filho pediu à mãe para colher flores: esta, todavia, tendo sido picada por uma vespa, dá uma pancada no ventre a fim de castigar as exigências daquele.

III. — A mulher de *Maira-atá*, deixando de ser guiada pelo filho, chega à casa de um homem chamado "Sarigoys" (sarigué), que lhe oferece hospitalidade e, durante a noite, dorme com ela, tornando-a grávida de outra criança. Esse episódio falta na versão apapocuva, segundo a qual é voluntariamente que *Ñanderuvuçú* cede a mulher a seu companheiro *Ñanderú-Mbaecuaá*. Os tembés contam essa passagem de acordo com a tradição dos tupinambás, fornecendo mesmo detalhes ausentes na versão antiga. Assim é que explicam ter *Mikúra* conseguido dormir com a mulher de *Maira-atá*, a quem hospedava: fazendo um buraco no teto da choça, o que levou a mulher, a fim de evitar ser molhada pela chuva, a pendurar a sua rede perto da do dono da casa. Nimuendajú recolheu alguns indícios que provam existir esse elemento mítico, sob forma idêntica, entre os índios chipaias.

IV. — A mulher, prosseguindo o seu caminho, chega a uma aldeia, cujo chefe tem o nome de *Iarnare* (no ms. original provavelmente *Iaruare*), no qual reconheço a palavra *jaguar*. Vítima da crueldade dos selvagens, é cortada em pedaços e, depois, devorada. Os filhos são lançados ao lixo, onde os recolhe uma mulher que os cria. Sua origem sobrenatural revela-se pela rapidez de seu crescimento e pela sua habilidade em caçar. Indo, certa vez, à procura das *iuaias* (literalmente, certos frutos arbóreos) (*c*), os gêmeos decidem-se a vingar a mãe. Com tal objetivo, arrastam os habitantes da aldeia a uma ilha, onde, informam, abundam os referidos frutos. No mesmo instante em que os matadores da mãe atravessam a água, os gêmeos promovem uma tempestade, que os submerge e os transforma em animais felinos.

A versão tupinambá desse episódio que acabo de resumir, sem dúvida foi muito encurtada, a julgar pelos elementos componentes dos mitos existentes em outras tribos. Eis, por exemplo, como os apapocuvas narram esse incidente da vida dos gêmeos: abandonando a mulher, *Ñanderuvuçú* teve o cuidado de fechar, por meio de uma cruz, o caminho do céu, deixando aberta apenas a rota do "tigre eterno". *Ñanderiqueý*, do qual *Ñandecý* se sentia grávida, advertiu, porém, sua mãe do perigo de seguir esse caminho. Mas, embora recebida pela avó dos tigres, que a oculta, é pres-

sentida e devorada. É verdade que, procurando os tigres cozinhar os dois gêmeos, que haviam encontrado nas entranhas da vítima, a água esfriou subitamente. Também não tiveram resultado quando procuraram esmagá-los no pilão. Finalmente, verificando que as brasas se extinguiam ao contato dos gêmeos, os tigres decidiram deixar-lhes a vida, encarregando-se a velha de sua criação. Cresceram, assim, os gêmeos em breve tempo e tornaram-se hábeis caçadores. Aves por eles feridas revelaram-lhes o modo pelo qual morrera sua mãe. E, então, *Ñanderiqueý*, que, na qualidade de filho de *Ñanderuvuçú*, era o mais hábil e forte, ajuntou os ossos da mãe, reconstituindo-a, tendo essa obra sido destruída pelo mano caçula na avidez que mostrou ao mamar nela. *Ñanderiqueý*, em seguida, criou diversos frutos, para saciar o mano, entre os quais a *guabiroba*, que atraiu os tigres para além do curso da água. As margens do rio que os tigres devem atravessar afastam-se à medida que se desenrola um cipó. O jovem irmão de *Ñanderiqueý*, *Tyvýry*, amedrontado por ver o cipó tornar-se cada vez maior, fixa-o antes do tempo: os tigres são presa dos peixes carnívoros, se bem que uma fêmea, grávida, tenha conseguido salvar-se.

Não foi apenas por esse processo que os dois irmãos conseguiram dizimar os tigres. Construindo, com os caniços, uma armadilha, que as feras destruíram repetidas vezes, por escárnio, muitas delas caíram afinal mortas no mundéu, agora mais sólido em virtude da queda de um raio.

À exceção desse pormenor e do da ressurreição de *Ñandecý*, a morte da mulher do herói-civilizador e a vingança dos gêmeos são relatadas pelos tembés quase identicamente (5), diferindo apenas pela maneira com que os manos alcançam a ilha, onde criam os ananases com os quais atraem os jaguares. Os gêmeos, no mito dos tembés, ligam as duas margens disparando flechas, que se unem umas às outras e formam, assim, uma ponte. Como acontece no mito tupinambá, os tigres são precipitados na água pela tempestade provocada pelos gêmeos.

Esse episódio do mito dos dois irmãos conservou-se entre os chiriguanos, se bem que estes tenham perdido a lembrança da existência dos gêmeos. A mulher seduzida por *Tatu-tunpa* dá à luz uma criança, que se escapa ocultando-se em uma cova. A própria mãe é arrebatada pelo tigre de duas cabeças. A criança é, depois, encontrada pelo pai, que a educa, distinguindo-se bem cedo por sua habilidade na caça. Uma ave aconselha-o a que, em lugar de matá-la, vá o caçador em busca de sua mãe. O filho, então, recebe das mãos do avô um tacape e parte nessa missão, acompanhado de *Dyóri*, o glutão, que substitui aqui o mano do mito primitivo. Encontrando-a, depois, embosca-se numa choça de caça, perto do curso da água

(5) Devo assinalar, aqui, algumas insignificantes diferenças entre o mito tembé e o dos apapocuvas. Antes de ser devorada pelo tigre, Maira-atá muda a mulher em veado. A avó dos tigres procura retalhar as crianças, em lugar de assá-las nas brasas. Mas os gêmeos transformam-se em papagaios, antes de adquirir a sua forma humana.



e, assim, mata a princípio os gatos selvagens, punindo, em seguida, o jaguar, que se refugia no *tiru* da lua. Essa versão do mito, embora alterada, contém mais de um elemento antigo, como, por exemplo, a fuga do tigre para o céu. Os apapocuvas atribuem a esse animal um caráter sobrenatural, fazendo-o o "tigre-eterno", que se conserva no firmamento.

V. — Satisfeito o desejo de vingança, os gêmeos põem-se em busca do pai, que encontram numa aldeia próxima do Cabo Frio, onde o mesmo adquirira vasto renome de mago e de adivinho. Os dois manos entram ousadamente na oca paterna, apesar da interdição de penetrar nela, declarando, de pronto, a sua qualidade de filhos de *Maira-atá*. O velho rejubila-se com o encontro, mas recusa-se a reconhecer os filhos antes de submetê-los a diversas provas.

Um dos persistentes desejos manifestados pelos dois gêmeos, no mito dos apapocuvas, dos tembés e dos chipaias, consiste no encontro dos mesmos com o pai, o herói-civilizador. O voto é sempre alcançado, mas o seu exato momento não é igual em todas as tribos. Assim, entre os apapocuvas, só após a realização de uma série de façanhas terrestres é que os dois gêmeos conseguem entrar em comunicação com o pai. O encontro marca o termo de suas aventuras. O mito tembé, ao contrário, aproxima-se muito mais, no caso, do mito analisado anteriormente, pois situa a visita dos gêmeos a *Maira-atá* pouco tempo após o massacre dos jaguares e antes das provas a enfrentar. Os chipaias consideram também os vários trabalhos dos gêmeos como um cumprimento da vontade de *Kumãṽári*, que eles acabam, afinal, por encontrar.

A título de curiosidade, deve-se observar que o pai dos gêmeos é descrito, no mito tembé, como um velho ornado de um diadema.

VI. — A primeira prova que *Maira-atá* exige dos filhos consiste em atirar com o arco. As flechas dos dois gêmeos ficam suspensas no ar.

Esse motivo falta entre os apapocuvas, os chipaias, os chiriguanos e os mundurucus. Os tembés conhecem-no, mas o contam de modo diferente: não é *Maira-atá* quem teria exigido tal prova de destreza, mas é seu filho, *Mairaýra*, quem teria desafiado o pai a distender o arco. As flechas do filho desaparecem de rochedo a dentro, ao passo que as do pai se partem contra as pedras. Ao mesmo motivo pertence a cadeia de flechas por meio da qual conseguem os gêmeos ligar a ilha dos ananases à terra firme.

É desse modo que os dois filhos do *Tamoĩ* dos guaraius chegam a ganhar o céu, onde são transmutados na lua e no sol. As flechas lançadas contra a abóbada celeste acabam por formar uma corda, que facilita sua ascensão.

VII. — A segunda prova consiste em passar, por três vezes, através da pedra *Itha-Irápi*, cujas duas metades se entrechocam rapidamente. O filho de *Maira-atá* recomenda ao mano tentar, em primeiro lugar, a aventura, tendo em vista o perigo de acidente. E lembra-lhe, a propósito, a sua

origem mais humilde. O moço é esmagado pelas pedras e o irmão recolhe os seus restos, dá-lhe a primitiva forma e esforça-se para que não lhe sobrevenha outro desastre semelhante.

O filho de "Sarigoys", com efeito, daí em diante se sai das duas outras provas tão bem como o seu irmão (6).

Ehrenreich chama a esse motivo "o tema das simplegadas". Figura no mito dos chipaias de forma idêntica, com a única diferença de serem os rochedos substituídos por duas árvores. *Kuñaríma* ressuscita seu irmão *Aruβiatá*, que ficou completamente esmagado, recolhendo-lhe o sangue e soprando nele. Depois, arranca as árvores e leva-as, em troféu, a seu pai. Nem os mitos dos apapocuvas nem os dos tembés, guaraius ou chiriguanos fazem alusão às "simplegadas". Todavia, não as ignoram os índios dessas duas últimas tribos, pois crêem que as almas dos mortos são obrigadas a passar entre dois rochedos, que se precipitam constantemente um contra o outro (em guaraiu, *passo de Itacaru*), antes de alcançarem a sua eterna mansão (7). Os chiriguanos, igualmente, colocam na rota do paraíso um enorme par de tesouras, que cortam todos os que passam entre as suas lâminas.

VIII. — *Maira-atá* não se mostra satisfeito com as duas provas antecedentes. Exige outra: os dois heróis devem ir ao *Agnen-pinaiticane* (literalmente, "o lugar onde *Agnen* pesca") e furtar a *Agnen* os apetrechos por meio dos quais ele pesca o peixe *Alain* (*d*). Esse peixe serve de alimento aos mortos. O filho de *"Sarigoys"* tenta, em primeiro lugar, a sorte. Dilacerado por *Agnen*, torna à vida graças a seu irmão. Recomeçando, juntos, a prova, conseguem finalmente lançar mão da isca do anzol de *Agnen*. Levam, então, a *Maira-atá* a prova de sua façanha, o qual os recebe como seus filhos, embora ainda com a idéia de submetê-los a novos trabalhos.

Existem, a respeito desse motivo, dois temas modernos. O dos tembés é o seguinte: os dois gêmeos míticos encontram *Azán*, que pesca. O filho de *Maira* transforma-se em *surubiú* (espécie de peixe) e rouba-lhe o anzol (*e*); mas, quando o filho de *Mykúra* tenta fazer a mesma coisa, *Azán* apanha-o, mata-o e devora-o. Seu irmão, que se metamorfoseara em formiga, recolhe os despojos do mano, isto é, as espinhas, e, soprando nelas, ressuscita-o. Em seguida, trata de adestrar o irmão de modo a não haver mais perigo de lhe suceder, doravante, semelhante infortúnio.

A versão chipaia pouco diverge da anterior. As únicas variantes são a troca de nome de *Azán* pelo de *Awá*, ou "espírito", e o inseto no qual o descendente do herói-civilizador transmuda-se para o fim de apanhar os restos do mano. Em lugar de tomar a forma da formiga, toma a da vespa.

Os apapocuvas perderam a lembrança do mito, sem dúvida familiar a seus ancestrais.

(6) Cardús, p. 78.
(7) Cardús, p. 83; Nino, p. 141-142.



A rivalidade que, em todos esses mitos, se manifesta entre o herói-civilizador e seus filhos é mais acentuada na tradição dos mundurucus. *Rayru* vê-se constantemente exposto às perseguições do pai, que só pensa em tirar-lhe a vida; mas consegue livrar-se, com êxito, de todos os perigos (8).

Se os textos modernos abundam em minúcias a propósito das aventuras dos dois manos, as fontes antigas, ao contrário, são bastante lacônicas. Encontra-se, entretanto, um longínquo rasto do tema em Vasconcelos (9). Esse compilador dá um resumo da lenda, corrente entre os tupinambás, segundo a qual os seus antepassados seriam oriundos de dois irmãos: estes ter-se-iam desavindo por causa de um papagaio que a mulher de um deles recusara ceder à mulher do outro. Vasconcelos conhecia igualmente *Tamandunaré*, que descreve como um grande feiticeiro, relacionado com Tupã. Foi graças ao aviso desse "deus" que o feiticeiro escapou ao dilúvio.

É preciso transportar-se para o pé dos Andes, entre os itatins e os guaraius, para encontrar referências aos nomes dos gêmeos míticos. Contaram esses índios aos missionários que houve, outrora, um dilúvio que arrebatara ao céu *Pai Tacur* e *Pai Amandre* (10). Estamos em presença do episódio transcrito por Thevet, no qual se dá notícias, por ocasião da destruição do mundo, do transporte de *Irin-magé* ao firmamento e da ascensão da aldeia de *Tamendonare* e de *Aricoute*, pouco antes do cataclismo.

Ao concluir a narrativa do mito, Thevet declara que, para evitar ser fastidioso, calou várias aventuras passadas pelos dois irmãos, que lhe foram contadas pelos tupinambás. Essa omissão voluntária do cronista constitui uma lamentável perda. Perda tanto maior quanto é de julgar que as aventuras narradas pelos mitos modernos são apenas parte das ações e proezas praticadas pelos gêmeos míticos. E assim são ignoradas, sem dúvida, muitas metamorfoses, das quais foram eles os autores. Os mitos apapocuvas, em que lhes é atribuída a origem de numerosas particularidades da natureza, são disso uma prova. Era desse modo que tais índios explicavam, por qualquer pormenor da vida sobrenatural dos dois personagens, a cor vermelha do pescoço do *jacu*, a linguagem dos papagaios, a bolsa do sarigué, a criação dos mosquitos, dos animais venenosos, dos sapos, das diversas espécies de peixes, de certas frutas. O mesmo fazem os tembés, considerando igualmente vários peixes como objetos metamorfoscados pelos filhos de *Maira-atá*.

As querelas dos gêmeos com *Agnen* ocupam pouco lugar na mitologia dos tupinambás. Só o furto do anzol revela a existência dessa rivalidade. Nos mitos apapocuvas, tembés e chipaias, ao contrário, as lutas entre

(8) Barbosa Rodrigues, p. 250-252.
(9) P. 58-59.
(10) *Annuae litterae*, p. 425: *"Cataclysmum agnoscunt, eoque duos, Paitacurum, et Paiamandrem, ut nusquam postea compâruerunt, raptes fuisse"*.

os dois filhos do herói-civilizador e aqueles gêmeos formam o fundo de suas aventuras. Os *Añãý* dos apapocuvas, os *Azán* dos tembés, os *Awán* e demais personagens fabulosos dos chipaias são seres brutais e ferozes, mas de limitada inteligência, tornando-os constantemente vítimas dos dois manos, que os destroem ou lhes pregam peças cruéis. As narrativas dos chiriguanos, em que há referências às armadilhas estendidas por certas pessoas aos *Aña-tunpa* antropófagos, podem ser consideradas como uma vaga reminiscência das façanhas empreendidas pelos gêmeos contra *Añãý* (11).

Tudo faz crer que as hostilidades entre os *Añãý* e os gêmeos formam o conjunto das tradições comuns a todos os tupis, segundo se depreende dos numerosos traços similares que oferecem esses motivos entre as diversas tribos separadas por enormes distâncias e sem nenhum contato entre si há vários séculos.

O mito dos gêmeos, na versão de Thevet, está, pois, incompleto. Falta-lhe, notadamente, o final da legenda, isto é, a parte onde é narrada a maneira pela qual terminaram os trabalhos dos dois irmãos. Talvez se possa preencher a lacuna através do confronto das fontes modernas. Dizem os apapocuvas que *Ñanderiqueý*, após ter triunfado dos *Añãý*, inventou uma dança de curar, que o mesmo obriga estes, durante quatro meses, a executar. *Ñanderuvuçú* surge, enfim, conduzindo os gêmeos para além, onde entrega suas insígneas a seu filho, depois do que lhe confia a missão de velar sobre a terra. *Ñanderiqueý* provocará a destruição desta no dia em que lho ordenarem.

Os tembés, ao contrário, confessam ignorar o local para onde os gêmeos se retiraram após a realização das ordens paternas. Mas observam que os mesmos se dirigiram para o oriente, dando nascimento aos rios que correm nessa direção.

Mais prosaico é, no mito dos chipaias, o remate das aventuras dos gêmeos: seu pai dá-lhes a comer carne dos *Adji*, mortos por eles, oferecendo ainda, a cada qual, uma rede nova.

Os dois gêmeos aparecem ainda, nos mitos dos tupinambás, dos guaraius e dos chipaias, como os responsáveis pelo dilúvio. E podem, igualmente, reivindicar, pelo menos entre os tupinambás e os apapocuvas, a qualidade de civilizadores, pois foram os mesmos que ensinaram aos homens o uso do fogo. Voltarei a essa questão em outro capítulo.

* * *

Antes de passar a um ensaio de interpretação do presente mito faz-se preciso assinalar a natureza das relações existentes entre os dois manos. O filho de *Maira-atá* é sempre considerado como o mais forte e o mais resis-

(11) Nordenskiöld (1), p. 286-287.



tente e, em relação a si, seu irmão encontra-se, sempre, em estado de evidente inferioridade: este é incapaz de sair-se com êxito da empresa que tentam em comum, sendo a sua sorte habitual ser reduzido a pedaços, ou devorado pelos monstros. O irmão, ao dar conta dessa inabilidade, faz constante alusão à sua bastardia, causa de tudo.

Ehrenreich (12) fiel a seu método, interpreta o tema dos gêmeos como um mito solar e lunar, chamando a nossa atenção para um grande número de particularidades, que parecem indicar bem a estreita relação entre os dois irmãos e os astros. O melhor argumento que Ehrenreich avança, em favor de sua tese, é a conclusão do mito guaraiu, narrado por Cardús, onde se diz que os dois filhos do herói-civilizador foram transformados, respectivamente, no sol e na lua. A diferença de natureza e de origem entre os dois manos, que toma sempre relevo no mito, corresponde bem às relações que os índios estabelecem entre a lua e o sol, dando proeminência ora a um, ora a outro desses astros. Podem considerar-se ainda prova do caráter lunar de um dos gêmeos os múltiplos acidentes que lhes ocorrem, dos quais resulta, invariavelmente, ser o mesmo reduzido a pedaços, ou devorado por um monstro, para, em seguida, ressurgir sob sua primitiva forma. É bem possível que nos encontremos em presença de uma interpretação mítica das fases e eclipses lunares. Segundo os chipaias, *Aruβiatá*, filho de *Mukúra*, traz na face duas manchas, deixadas ali pelo monstro que o devorou. Não é difícil reconhecer nesse detalhe as manchas da lua. Nimuendajú está convencido de que o *Ñanderiqueý* do mito apapocuva representa o sol, e o papel atual que os indígenas atribuem ao filho do herói-civilizador enquadra-se bem na hipótese.

## NOTAS AO CAPÍTULO II

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) Sobre os gêmeos míticos, cf. as notas ao cap. I. Para o assunto em geral, v. Otto Rank, "Der Doppelgänger", in *Imago*, Yahargang, 1914, III, de que há uma tradução em português. *Idem*, Artur Ramos, *O negro brasileiro*, cit., p., 271-280. A respeito das crenças dos povos primitivos sobre o destino dos gêmeos, ler E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, Paris, 1928, I, p. 403 *passim*.

W. Schmidt (*Etnologia sul-americana*, São Paulo, 1924, p. 197 ss.), faz derivar o mito dos gêmeos do culto lunar, fundamental na chamada *cultura do arco* (ou *cultura matrilinear livre*). Um deles representa a lua clara; o outro a lua escura. E observa que Ehrenreich esclarece ser a lenda dos gêmeos menos elaborada, ou estar ela já diluída, entre os povos superiores da zona andina, em conseqüência da religião solar, que absorveu todos os outros cultos. O mito dos gêmeos existe entre os tupis, os guaraius, os mundurucus, os juracaris, os bacairis, os tamanacus, os giraras, os araucanos e, aparentemente, também entre os carajás.

(12) P. 44-45.

H. v. Bracken ("Os mitos dos gêmeos", in *Actas Ciba*, jan. de 1940, nº 1, p. 18) observa que o motivo dos gêmeos encontra-se representado escassamente nas tradições e contos dos modernos povos civilizados: quanto mais os gêmeos são considerados pessoas comuns, tanto menos despertam o interesse popular.

Métraux voltou ao assunto dos gêmeos em *Twin Heroes in South American Mythology*, cit., identificando-os com os heróis-civilizadores. Artur Ramos (*A organização dual entre os índios brasileiros*, Rio de Janeiro, 1945, p. 51) também repisou o tema, lembrando a conexão entre o mito e a organização social dos indígenas.

(*b*) A respeito dessas duas personagens, cf. F. Denis, *op. cit.*, nota às p. 138-140. Diz F. Denis que *Tamendonare* tem alguma semelhança com o Viracocha dos peruvianos.

Simão de Vasconcelos (*op. cit.*, p. 35, *Liv. Prim. das Not.*) escreve *Tamanduaré*, que Teodoro Sampaio diz significar "o que imita o tamanduá (*op. cit.*, p. 268), ou, ainda "aquele que fundou o povo". Da lenda de Tamandaré, aproveitou-se José de Alencar para o epílogo do casal apaixonado, salvo numa palmeira arrebatada pela correnteza da enchente.

À p. 32, Métraux, por um lapso, escreve "Tamendonare, *vaillant et belliqueux*" etc., querendo referir-se a *Aricoute*. Fiz a correção.

(*c*) Provavelmente, trata-se da inajá, palmeira (*Maximiliana regia* M.), que C. d'Abbeville escreve *ynaîa*, também chamada anajá. A anajá tem outra classificação: é a *Pindarea concinna*-Rodr.

(*d*) F. Denis, *op. cit.*, nota à p. 143, diz que o sentido dessa frase é o *lugar onde os mortos queimam, ou fazem secar, o peixe "alain"*.

(*e*) Aliás, *surubim*, *surubi* ou *sorubim*, silurídeo dos rios brasileiros (*Pseudoplatystoma fasciatum*).



## CAPÍTULO III

# MITOS CÓSMICOS E MITOS DA CRIAÇÃO

### A destruição do mundo

No mito transmitido por Thevet (1) há referências a duas destruições sucessivas do mundo. Na primeira vez, o universo teria sido consumido pelo fogo que *Monan* fez descer do céu "a fim de punir os homens por sua ingratidão para consigo". A superfície terrestre, até então inteiramente plana, foi remexida e solapada pela ação do calor. Só um homem se salvou do desastre: *Irin-magé*. *Monan* conservara-o no céu, durante todo o tempo em que perdurou o abrasamento da terra. *Irin-magé*, tendo suplicado a *Monan* que repusesse a terra em seu estado primitivo, este provocou abundante chuva com o objetivo de extinguir o incêndio por ele ateado. As águas do dilúvio escoaram-se por entre as depressões que sulcavam a terra, formando-se assim os rios e o mar. A salinidade oceânica foi causada pelas cinzas diluídas nas águas.

*Monan* deu uma mulher a *Irin-magé* e desse casal se originou a humanidade, que repovoou o globo após o cataclismo.

A cosmogonia de Thevet traz, ainda, outra versão do dilúvio, que é, provavelmente, uma duplicata da primeira. Essa nova destruição do mundo foi causada por *Tamendonare*, irritado contra seu irmão *Aricoute*, que lhe havia atirado o braço de um inimigo morto. Nesse instante, a aldeia onde ambos se achavam fora arrebatada ao céu e *Tamendonare* "bateu tão rudemente na terra a ponto de fazer jorrar uma enorme e alta fonte de água, que em pouco tempo cobriu as colinas e oiteiros e parecia ultrapassar a altitude das nuvens". Fugiram os dois irmãos para as montanhas, a fim de escapar à inundação, achando que o melhor refúgio era o cume das árvores. *Tamendonare* subiu, em companhia de sua mulher, ao píncaro de uma palmeira de nome *pindo*, e *Aricoute*, seguido igualmente da sua, trepou em um jenipapeiro. Quando *Aricoute* desejava saber se as águas haviam baixado, lançava, de tempos em tempos, frutos do jenipapeiro ao pé da árvore. Depois foi a terra repovoada pelos dois manos.

(1) (2), fols. 913 v.-914; v. o apêndice.

Staden (2), Cardim (3), Marcgrave (4) e Nieuhof (5) aludem a esse mito e falam do dilúvio universal, do qual, segundo as tradições dos tupinambás, só teriam escapado um irmão e sua irmã grávida. Ambos subiram ao alto de um jenipapeiro, repovoando em seguida o mundo. Vasconcelos (6) completa as indicações dando-nos o nome desse homem privilegiado, que não é outro senão *Tamendonare*. Advertido por *Tupan* da iminência do dilúvio, *Tamendonare* ter-se-ia refugiado, com sua família, em uma palmeira, cujos frutos o alimentaram até o momento em que pôde descer à terra.

A destruição da terra pelo fogo e, depois, pela água é uma tradição comum a numerosas tribos túpicas (*a*). As modalidades e causas desses cataclismos são contadas algumas vezes diferentemente, de acordo com as respectivas regiões. Os apapocuvas atribuíam a destruição a *Ñanderiqueý*, causa direta da primeira catástrofe que aniquilou a terra. Essa personagem, tendo retirado um dos esteios em que repousava o globo, o mesmo foi consumido pelas chamas e, depois, inundado pelas águas do mar. O poderoso feiticeiro, *Guyraypotý*, teve muita sorte em poder elevar-se até o céu, acompanhado dos seus e de sua casa de dança (7).

Para os chiriguanos, é *Aguara-tunpa* quem destrói o mundo. Com tal finalidade, põe fogo aos campos e florestas, fazendo, em seguida, cair sobre a terra chuva torrencial. As únicas pessoas salvas do dilúvio são uma menina e seu irmão, que os índios tinham tido a prudência de ocultar em uma cabaça (8). À maneira dos tupinambás, os chiriguanos conheciam duas versões do mito. A segunda lembra a de *Irin-magé*. Ao momento em que a terra era submersa pelas águas do dilúvio, um único homem, *Araparigua*, foi salvo, graças a *Tupan*, que o transportou para o céu, só voltando do firmamento depois de ser o mundo repovoado. Em seguida, tendo praticado toda sorte de abusos e estando ameaçado pelos homens, *Araparigua* tornou a dever a sua salvação a *Tupan*, que o levou definitivamente para o céu (9).

O dilúvio dos tembés foi precedido do seguinte incidente: Certo homem, que tinha o dom de transformar-se em abutre, levara para o céu a casa onde seus parentes se haviam reunido para dançar. As demais pessoas afogaram-se, com exceção de algumas que, refugiadas em uma palmeira, ficaram nela suspensas por muito tempo. Sua tarefa consistia em lançar frutos à terra a fim de verificar se as águas haviam decrescido, até que foram, afinal, transformados em rãs (10). Esses índios tembés narram, ainda, a história do dilúvio de um modo mais consentâneo às tradições de seus irmãos raciais. Uma criança, dizem, tocou fogo à água do rio com um archote que determinado homem lhe havia dado. E assim se abrasou a terra. Uma mulher grávida conseguiu ocultar-se, em companhia de um menino, nos ramos de uma bananeira que as chamas pouparam. Quando cessou o incêndio, saiu a mulher de seu esconderijo, encontrando, em seguida, raízes de mandioca. Mas a terra foi logo inundada por chuvas torrenciais, salvando-se a mulher e o menino em uma canoa. O menino, após o dilúvio, desposou a filha dela (11).

O mito do dilúvio, tal como é contado pelos chipaias, liga-se inteiramente à vida dos gêmeos, filhos do demônio *Kumãᵩári*. *Kuñaríma* e *Aruβiatá*, tendo quebrado dois vasos que continham a única reserva de água existente nesse tempo fabuloso, provocaram a cólera do pai, o qual, em seu furor, inundou toda a terra. Para completar a obra de destruição e punir os filhos, o velho, por outro lado, ateou fogo às colheitas. O mundo transformou-se, então, num só braseiro ardente. *Kuñaríma* extinguiu o incêndio, aspergindo as chamas com uma espécie de hissope feito das plumas de diversas aves (12).

Os arés (guaranis mestiçados com os gês) só conservaram do mito dos seus ancestrais o tema do homem refugiado na palmeira, cujos frutos lhe serviram de alimento durante todo o dilúvio (13).

Viu-se, finalmente, que os itatins ou guaraius informaram aos missionários a respeito de um cataclismo, ao curso do qual *Pai Tacur* e *Pai Amandre* foram arrebatados para não se sabe onde (14).

Através de todas essas diferentes versões concernentes ao mito do dilúvio, entre os tupi-guaranis, verifica-se que só dois elementos aparecem com relativa constância: o da destruição da terra pelo fogo e pela água e o da estreita relação existente entre os gêmeos e o cataclismo.

### A criação da humanidade

O mito da criação da humanidade só chegou ao nosso conhecimento através de uma vaga alusão de Thevet (15), em seu ms. inédito (*b*): "São as nações todas umas diferentes das outras. Existem os chamados tapuités, isto é, homens para comer (*c*). E dizem os tupiniquins que foram os mesmos

(2) Part. II, cap. XIII.
(3) P. 160.
(4) P. 278.
(5) P. 220.
(6) P. 58-59.
(7) Nimuendajú (1), p. 332-336.
(8) Nino, p. 131-132; Nordenskiöld (1), p. 251-254.
(9) Nino, p. 136-137.
(10) Nimuendajú (2), p. 294.
(11) *Id.* (2), p. 288-289.
(12) *Id.* (3), p. 1017-1018.
(13) Borba (1), p. 61-62.
(14) *Annuae litterae*, p. 425.
(15) Fol. 115 v.

feitos com tições de fogo, por um dos *maires*, para o fim de servirem de presa e passatempo aos primeiros, ou lhes servirem para os seus exercícios bélicos".

Nenhuma tradição relativa a tal assunto foi recolhida de outras tribos tupis. Os homens surgem, em seus mitos, como contemporâneos dos heróis lendários, não propriamente os heróis-criadores, já os encontrando, em dado momento de suas aventuras, povoando a terra. Só os mundurucus fazem exceção à regra, pois contam que a humanidade fora extraída do chão através de um buraco que *Rayrú* fez na crosta terrestre. Por esse artifício, pôde ele descobrir os seres existentes no sub-solo e içá-los com uma corda de algodão (16).

### A origem do fogo

Dois mitos referentes ao fogo tiveram curso entre os tupinambás. No primeiro, conta-se que *Monan* guardou o fogo no dorso de uma preguiça, de onde o tiraram os dois irmãos, *Tamendonare* e *Aricoute*, para o fim de entregá-lo aos homens.

O caráter etiológico dessa tradição é evidente e não passou despercebido aos olhos de Thevet (17), quando este observa que o costado da *aï* parece, ao longe, ter sido crestado pelas chamas (*d*). Segundo outra versão, o uso do fogo e a maneira de produzi-lo teriam sido revelados à humanidade por um caraíba, *Maire-Monan*, ou *Bicbotou*, que Thevet identifica com o trovão (18).

Os mitos da origem do fogo (*e*) recolhidos em outras tribos tupi-guaranis fazem parte de um ciclo muito diferente. Os apapocúvas atribuem a aquisição do mesmo à *Ñanderiqueý*, que, auxiliado pelo sapo, conquistou-o aos abutres (19). Idêntica versão desse motivo foi contada a Nordenskiöld (20) por ocasião de sua estadia entre os guaraius. Os chiriguanos vêem, igualmente, no sapo o aliado que lhes teria dado o fogo (21) (o episódio dos abutres não existe entre os referidos índios, em relação com o mito do qual me ocupo). Os tembés (22) e os chipaias (23) consideram aquelas aves os detentores do precioso elemento, e a tradição a respeito do modo como foi o fogo roubado coincide com a dos guaraius e a dos apapocuvas.

(16) Barbosa Rodrigues, p. 251.
(17) (2), fol. 915.
(18) (2), fol. 937 e ms. inédito, fol. 91.
(19) Nimuendajú (1), p. 326-327.
(20) (2), p. 155.
(21) *Id.* (1), p. 154; Nino, p. 133.
(22) Nimuendajú (2), p. 288.
(23) *Id.* (3), p. 1015.



Como se pode ver, através da curta análise comparativa, o antigo tema tupi do rapto do fogo, na mitologia tupinambá, parece ter sido refundido ao todo. Sua originalidade explica-se quer por empréstimo, quer por criação independente e inteiramente local.

### Mitos astrais

A forma das diferentes constelações, assim como o aspecto de certas estrelas, sugeriram aos tupinambás diversas comparações que eram expressas por determinados apelidos. Mitos explicavam, provavelmente, essas aparentes analogias. Claude d'Abbeville (24) conservou-nos dois.

Certa estrela vermelha, que seguia de perto a lua, tinha o nome de *Iaouäre* (*f*), palavra que Claude d'Abbeville traduziu por *cão*, mas que, em realidade, significa *jaguar*. Quando a lua se ocultava, diziam os tupinambás que o cão a perseguia com o fim de devorá-la. Se o disco lunar tornava-se avermelhado, acreditavam que esse planeta estava muito seriamente ameaçado pelo jaguar. Os antigos guaranis, do mesmo modo, tinham certeza de existir no céu um tigre, ou enorme cão, que, em certas ocasiões, devorava a lua ou o sol, causa do que chamamos os eclipses (25). Seus atuais descendentes, os apapocuvas, falam de um jaguar celeste, azulado e semelhante ao cão, que destruirá a humanidade, começando por atacar o sol e a lua. Vive, atualmente, debaixo da rede de *Ñanderuvuçú* (26). Os chiriguanos transmitiram aos chanés o mito de seus antepassados, os guaranis, explicando, do mesmo modo, os eclipses como tentativas feitas pelo jaguar de duas cabeças no sentido de devorar a lua. E contam que o jaguar-chefe, decapitado pelos avós dos índios, a lua o ressuscitou, guardando e ocultando sua cabeça. Esse monstro, chamado *yagua rogu*, ataca a lua, sua benfeitora, não obtendo resultado em sua empresa graças ao alarido feito pelos homens para afugentá-lo (27).

Os guaraius partilham, nesse ponto, as crenças de seus irmãos do sul (28).

"Conhecem os tupinambás", diz Claude d'Abbeville, "uma constelação chamada *Yandoutin*, isto é, o avestruz branco, formada de algumas estrelas bem grandes e muito luzentes. E como quer que essa constelação possua várias estrelas em forma de bico de ave, os maranhenses fingem e afirmam que a mesma quer devorar os referidos astros, a que dão o nome de *Ouyra Oupia*." O citado cronista descreve-nos, ainda, todas as constelações e astros conhecidos dos tupinambás, dando para cada uma delas ou

(24) Fols. 217 e 319.
(25) Montoya, p. 50.
(26) Nimuendajú (1), p. 319.
(27) Nordenskiöld (1), p. 294; Nino, p. 154-155 e Lehmann-Nitsche, p. 86-90.
(28) Nordenskiöld (1), p. 157.

deles o respectivo nome indígena, seguido de sua tradução. Essa lista permite supor a existência de numerosos mitos, irremediavelmente perdidos.

Os chiriguanos chamam ainda a parte da via-látea próxima ao Cruzeiro do Sul de *yandurape* — o caminho dos avestruzes. O Cruzeiro do Sul e algumas estrelas vizinhas são designadas pelo nome de *yanduinyaka* (a cabeça do avestruz) (29). Para os guaraius, o Cruzeiro do Sul é igualmente um nhandu (30).

"Os tupinambás", diz Thevet (31), em seu ms. inédito, "dizem que o sol e a lua têm algum poder, mas não sabem dizer qual seja ele." Em outro mito, já referido, o sol aparece dando ordens às estrelas, embora esteja subordinado à lua, "que tais selvagens consideram o principal dos corpos celestes e o primeiro dos elementos" (32). Já se viu, igualmente, que os tupinambás lhe dão um aspecto antropomorfo, *ad instar* dos chiriguanos e dos chipaias (33).

Nimuendajú (34) assegura ter encontrado entre os apapocuvas traços de um culto embrionário do sol. Suas provas são bastante convincentes, mas os trechos atrás citados não permitem aplicar semelhantes conclusões aos tupinambás, embora o culto solar pareça já ter existido entre os antigos guaranis.

As plêiades possivelmente foram objeto de crenças particulares entre os tupinambás. Pois esses índios estavam convencidos, sobretudo, de que as plêiades favoreciam o crescimento da mandioca (35).

## NOTAS AO CAPÍTULO III

### (ESTÊVÃO PINTO)

(a) De acordo com a mitologia dos tupinambás, revelada por Thevet, *Tamendonare*, para salvar-se do dilúvio, refugia-se em uma palmeira de nome *Pindona* (Métraux escreve *pindo*) e seu irmão em uma árvore chamada *Genipar*. As referências de Cardim (*op. cit.*, p. 160) não esclarecem o assunto. Staden (*Viagem do Brasil*, Rio de Janeiro, 1930, p. 154-155) afirma que os sobreviventes salvaram-se, uns em canoa, outros em árvores altas; Marcgrave (*História natural do Brasil*, São Paulo, 1942, p.278), finalmente, nota que as duas únicas pessoas salvas foram um índio e sua irmã prenhe, esclarecimentos repetidos por J. Nieuhof (*Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*, São Paulo, 1942, p. 314). Sobre a contribuição de S.

---

(29) *Id.* (1), p. 295 e Lehmann-Nitsche, p. 86-100.
(30) *Id.* (2), p. 158.
(31) Fol. 38.
(32) Thevet (2), fol. 917.
(33) Cf. p. 13-14.
(34) (1), p. 330-331.
(35) Ms. inédito de Thevet, fol. 38: "Crêem também que o sete-estrelo é quem faz crescer a mandioca, da qual fabricam a sua farinha".



Vasconcelos já escreveu Métraux. A palmeira é em Léry *pindá* (*Viagem à Terra do Brasil*, São Paulo, 1941, p. 172). Trata-se, na verdade, do *pindó*, ou *pindoba* (*Attalea compta*, Mart.). *Pindona*, no original do ms. de Thevet, deve ser erro tipográfico, por *Pindova*. O *Genipar* é o nosso *jenipapeiro* (*Genipa americana*, L.). O autor do *Compêndio narrativo do peregrino da América*, Nuno Marques Pereira (Rio de Janeiro, 1939, II, p. 29-30), fala vagamente no dilúvio, de que escaparam alguns indígenas, refugiados "em um monte em cima de uma palmeira". Segundo informa o padre M. da Nóbrega (*op. cit.*, p. 91 e 101), ora todos os índios morreram, exceto uma velha, ora apenas se salvou um casal, que subiu a um pinheiro. Já na carta de Inácio de Tolosa (cit. por Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Santos, 1938, II, p. 18), um principal provocou o dilúvio, de que escapou apenas ele, fazendo uma casa de folhas bem tapada. Apoiando-se em Gustavo Barroso (*Mythes, contes et légendes des indiens — Folklore brésilien*, Paris, 1930, p. 68-74), acrescenta o padre Serafim Leite que, no Brasil, há pelo menos cinco formas de tradição do dilúvio: a dos tupis, a dos caxinauás, a dos padauiris, a dos bororos e a dos pamaris.

Na mitologia dos bororos, salva-se só um homem que, depois, repovoa a terra graças a seu casamento com a veada (A. Colbacchini & C. Albisetti, *Os bororos orientais*, São Paulo, 1942, p. 200-201); o mito dos carajás é mais complexo (cf. Fritz Krause, *In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911, p. 346). Herbert Baldus (*Ensaios de etnologia brasileira*, São Paulo, 1937, p. 206-212), estuda os mitos dos tapirapés, dos apapocuvas, dos chipaias, dos mbiás do Paraguai Oriental, dos guaiaquis, dos tembés etc. Um apanhado geral do assunto encontra-se em Luís da Câmara Cascudo, *Informação de História e Etnologia*, Recife, 1944, p. 121-146, em que há referências ao mito entre os macuxis, os itamiras, os tarianas, os apinagés, os caingangs, os pamaris e outros. O cataclismo dos caxinauás vem em J. Capistrano de Abreu, *rã-txa hu-ni ku-ĩ*, Rio de Janeiro, 1944, p. 481-506. J. Imbelloni (*La esfinge indiana*, Buenos Aires, 1926, p. 205-207) faz a crítica da teoria heliolítica de Elliot Smith, aplicada às legendas diluvianas.

A maneira de produzir o dilúvio batendo na terra, provavelmente com o pé, como o fez Tamandaré, é, segundo observa Alexandre H. Krappe (*La genèse des mythes*, Paris, 1938, p. 321-322), uma das fontes mais comuns na tradição universal.

E' preciso observar, ainda, que, antes do dilúvio, segundo a mitologia tupinambá, houve um incêndio mundial. Essa outra tradição é comum aos carajás, aos tapirapés, aos iuracares, aos taulipangs, aos apapocuvas, aos chiriguanos, aos tembés, aos chipaias, aos tobas, aos tumereás e aos ipurinás (H. Baldus, *op.cit.*, p. 216-223).

Referentemente aos mitos do dilúvio em particular e aos mitos indígenas americanos em geral, cf. Alex Calcott, *Treatise on the Deluge*, Londres, 1768; J. G. Müller, *Geschichte der amerikanischen Ur-religionen*, Bâle, 1867; Brett, *Legends and Mythes of the Aboriginal Indians of Guyana*, Londres, 1880; C. F. Hartt, *Amazonian tortoise myths*, Rio de Janeiro, 1875 e "Contribuições para a etnologia do vale do Amazonas", in *Arquivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 1885, VI; Powell, "Sketch of Mythology of the American Indians", in *Rep. of Bureau of American Ethnology*, Washington, 1881, n. 1; J. Barbosa Rodrigues, "Lendas, crenças e superstições", in *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, 1881 e "Poranduba amazonense", in *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1890, XIV; Daniel G. Brinton, *American Hero-myths. A study in the native Religions of the Western Continent*, Filadélfia, 1882 e *The Myths of the New World*, Filadélfia, 1896; Carlos von Koseritz, *Bosquejos etnológicos*, Porto Alegre, 1884; E. R. Emerson, *Indian Myths ... of the Aborigenes of America*, Boston, 1884; E. Stradelli, *Eiara. Leggenda tupi-guarani*, Piacenza, 1885 e "Vocabulários da língua geral", cit., 1929; Santana Neri, *Folk-lore brésilien*, Paris, 1889; Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nordwestküste Amerikas*, Berlim, 1895; J. Curtin, *Creation Myths of Primitive America in relation to the Religions History and Mental development of Mankind*, Boston, 1898; Andree, *Die Flutsagen*, Braunschweig, 1891; T. Koch-Grünberg, "Zur Animismus der südamerikanischen Indianer", in *Internat. Arch. für Ethnogr.*, 1900, XIII; P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvolker*, Berlim, 1905; V. G. Callegari, "La tradizione Azteca del Diluvio", in *I. R. Accademia degli Agiati*, Revereto, 1906; Lewis Spence, *The Mythology or Anciant Mexico and Peru*, Londres, 1907 e *The Myths of the North american Indians*, Londres, 1914; Nimuendajú, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guara-

ni", in *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, 1914, XLVI, e *Sagen der Tembé-Indianer, ib.*, Berlim, 1915, XLVII; Afonso Arinos, *Lendas e tradições brasileiras*, São Paulo, 1917; Carlos Teschauer, *Poranduba rio-grandense*, Porto Alegre, 1921; C. Morris, *Stories from Mythology: North America*, Boston, 1924; Ch. Ricci, "Religiones y mitos primitivos de América", in *Humanidades*, La Plata, 1924, IX; Donald A. Mackenzie, *Myths of precolumbian America*, Londres, 1924; H. Kunike, "Die Herkunft der amerikanischen Flutsagen", in *Der Erdball*, Berlim, 1928, II, 12; M. Gusinde, "Das Brüdespaar in der südamerikanischen Mythologie", in *Congresso Internacional de Americanistas*, Nova York, 1928, XXIII; A. Brandão de Amorim, "Lendas em nheêngatu e em português", in *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, Rio de Janeiro, 1928, CLIV; A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930, p. 426 ss; A Métraux, "Mitos y cuentos de los indios Chiriguano", in *Rev. del Museo de la Plata*, Buenos Aires, 1931, XXXIII; Henry Brocher, *Le mythe du héros et la mentalité primitive*, Paris, 1932; Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935; Jorge Bahlis, *Religiões ameríndias*, Porto Alegre, 1937; Basílio de Magalhães, *O folclore no Brasil*, Rio de Janeiro, 1939 (com vasta bibliografia).

Recentemente, foi publicado em São Paulo o estudo de Herbert Baldus, *Lendas dos índios do Brasil*, 1946, cf. comentários do mesmo autor. Baldus prefaciou, também recentemente, a obra citada de Nimuendajú, *Leyenda de la creación* etc., São Paulo, 1944.

(*b*) Sobre as lendas da formação da humanidade, na indiaria brasileira, cf. o interessante estudo de Luís da Câmara Cascudo, *op. cit.*, p. 97-117.

(*c*) No texto, *Tapouyeste*. São os chamados *Tapouytin* de Abbeville, *op. cit.*, p. 236, isto é, os bárbaros brancos.

(*d*) Thevet escreve ainda de três modos a palavra tupi designativa da preguiça: *haüt*, *haü* e *haüthi* (*Singularidades*, cit., p. 307), que em Anchieta e em Simões de Vasconcelos é *aig*, em Gabriel Soares de Sousa *ahy*, em C. d'Abbeville *unaü*, em G. Marcgrave *unáu* e em J. de Léry *Hay*. Explica Tschudi que *aí* é voz onomatopaica. Cf. notas de A. de Alcântara Machado (em Anchieta, *Cartas*, cit., p. 137) e de José Honório Rodrigues (em Nieuhof, *op. cit.*, p. 37). Thevet refere-se à espécie *Bradypus tridactylus* L.

O colorido dos macacos varia de acordo com os indivíduos. Alguns têm mesmo a cabeça avermelhada, com os membros e a cauda rufos (Eurico Santos, *Entre o gambá e o macaco*, Rio de Janeiro, 1945, p. 272).

(*e*) O mito da origem do fogo, narrado pelos apapocuvas-guaranis, chiriguanos, tembés e chipaias, merece um comentário maior do que o feito por Métraux.

*Ñanderiquey*, tendo-se fingido de morto, os urubus, apesar de advertidos por um deles, preparam um fogo para assar o suposto cadáver. Realmente, quando as aves lançam o herói apapocuva à fogueira, este debate-se, jogando brasas em todas as direções. Nessa ocasião o sapo, a mandado de *Ñanderiquey*, devora um tição, que depois é obrigado a vomitar.

Os chiriguanos contam que, antes do dilúvio, o sapo teve a precaução de refugiar-se em um buraco, levando consigo, na boca, tições, conservados acesos pelo sopro do seu hálito. Desse modo, quando a face da terra tornou-se enxuta, o sapo deu aos dois sobreviventes da catástrofe as brasas ardentes.

Dizem os tembés que o fogo era, outrora, propriedade de uma espécie de gavião. Os índios, que até então assavam carne ao calor do sol, resolveram roubar o fogo. Para tal fim foi morta uma anta e, no momento em que os abutres preparavam-se para assar a carne desse animal, os tembés caíram, de emboscada, sobre a fogueira, embora em vão, pois os urubus puderam escapar a tempo. Só na segunda tentativa é que os tembés conseguem roubar o fogo, ocultando o seu feiticeiro em um abrigo de caça, perto do tapir morto. O feiticeiro, no momento oportuno, pôde furtar um tição.

Segundo os chipaias, foi o seu herói-civilizador, *Kumafari*, quem roubou o fogo ao gavião-de-anta, que voava com um tição preso às suas garras. A princípio, *Kumafari* fingiu-se de morto, mas não teve sorte. Uma segunda tentativa, em que o herói se transformou em veado, ainda não deu resultado. Mas *Kumafari* era teimoso: enterrou os braços na terra, os quais se transformaram em dois galhos, com cinco ramos cada um. O gavião veio direitinho repousar o seu tição em um dos galhos e, assim, os tembés obtiveram o fogo.



Entre os caribes, ou caraibas, foram recolhidas muitas lendas sobre a origem do fogo. Cf.: Koch-Grünberg, *Von Roraima zum Orinoco*, Berlim (1916-1917), vol. II (refere-se aos taulipangs, entre os quais o fogo era guardado por uma velha, assim como aos arecunas, que roubaram o fogo ao *mutug*, *Prionites momomata*); K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlim, 1894 (quanto aos bacairis, cuja astúcia foi furtar o fogo à raposa do campo).

A respeito da mesma lenda entre outros indígenas sul-americanos, cf. J. G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, 1931, p. 152-166.

O *mutug*, a que se refere T. Koch-Grünberg, é provavelmente o mutum-poranga (*Crax alector* L.), ou o guira guainumbi de Marcgrave, identificado com a juruva (*Momotus momota* L.).

Os guajajaras, que habitam as florestas tropicais do Maranhão, são parentes dos tembés do rio Gurupi. Ambos os grupos se consideram *tenetearas*. A mitologia dos guajajaras (diz Charles Wagley, "Notas sobre a aculturação entre os guajajara", in *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Jun. de 1943, n. 2, p. 10) é também muito rica, embora mostre "a influência ibérica e negra" em relação à primitiva cultura. Entre os seus mitos, figuram o dos gêmeos *Maira ura* e *Mukwura ura*, o da origem do fogo (roubado aos urubus) etc.

(*f*) Léry (*op. cit.*, p. 129) escreve *Ian-ou-are*, que é realmente o jaguar, em quíchua *yahuar*. Trata-se da estrela da tarde, a Vésper. Cf. C. d'Abbeville, *op. cit.*, p. 247.

## CAPÍTULO IV

## TUPÃ, O DEMÔNIO DO TROVÃO

Quando os missionários quiseram encontrar na língua dos tupinambás uma expressão correspondente a "Deus", escolheram, à falta de melhor, a palavra *Tupan*. Nóbrega (1), Vasconcelos (2), Marcgrave (3) e muitos outros autores atribuíam a esse nome o sentido equivalente a "coisa sagrada, misteriosa e excelente", aplicável especialmente ao trovão e aos relâmpagos, nos quais os indígenas viam a manifestação de um poder invisível.

Claude d'Abbeville (4) afirma, por outro lado, que *Tupan* não é outro senão o autor do trovão e dos relâmpagos e Thevet (5) observa mesmo que os índios "fazem menção de um grande senhor, que, em sua língua, chamam de Tupã, o qual lá de cima faz chover e trovejar". Em seu ms. inédito (6), o mencionado autor acrescenta: "Chamam a Deus *Toupan* e não crêem haver outro poder que produza as chuvas, os trovões, o bom tempo, ou mesmo que possa fazer brotar nenhum fruto".

Cardim (7) considera *Tupan* como um deus particular e acrescenta que é dele que os selvagens pretendem ter recebido o pau de cavar e as plantas pelos mesmos cultivadas. Cardim, aliás, não é o único a confundir o demônio do trovão com o herói-civilizador (*a*). Haja vista a passagem de Thevet, atrás citada, por onde se vê que *Bicbotou*, de quem se diz ter ensinado aos homens a fazer o fogo, é considerado a própria personificação daquele fenômeno (8). Marcgrave (9) atribui a *Tupaberaba*, o relâmpago, a

(1) P. 99: "somente aos trovões chamam *Tupane*, que é como quem diz coisa divina".
(2) P. LVIII.
(3) P. 279.
(4) Fol. 322 v.: "Em sua língua chamam a Deus *Toupan* e, quando troveja, dizem que é Deus quem assim troveja".
(5) (1), p. 138 e (2), fol. 920 v.
(6) Fol. 38.
(7) P. 163.
(8) Ms. inédito, fol. 91.
(9) P. 278.



origem da agricultura e o conhecimento do pau de cavar. Se, nesses três casos, o trovão, ou, o que dá no mesmo, o raio, é confundido com o herói-civilizador, isso se deve, sem dúvida, ao erro cometido pelos colonos brancos, os quais, convencendo-se de ser *Tupan* o grande deus dos tupinambás, atribuíram-lhe todas as ações que, na intenção dos seus informadores, deviam ser levadas em conta do Ancestral (10).

Yves d'Évreux, procurando investigar qual a representação que os índios davam a *Tupan*, propôs-lhes diversas questões a respeito de sua natureza e dos seus atributos. Responderam os selvagens que *Tupan* provocava as tempestades e enviava o raio, não sendo como o vulgar dos homens, pois do contrário não poderia locomover-se com tanta rapidez, correndo, quando troveja, "de oriente para ocidente, a ponto de estar, nessa ocasião, ao mesmo tempo em toda a parte, tanto na França como em nossos céus". Para o autor anônimo da *Informação do Brasil* (11), os tupinambás não reconheciam outro deus senão o trovão.

A identificação de *Tupan* com o trovão, que personifica, não sofreu nenhuma dúvida. Resta apenas saber se o lugar por ele ocupado na mitologia tupinambá corresponde ao papel que os missionários procuraram dar-lhe. A esse respeito possuímos precioso documento: o mito tupinambá transmitido por Thevet, no qual *Tupan* só aparece incidentemente e na qualidade de personagem de segunda ordem. "Quando os homens queimaram seu herói-civilizador", conta Thevet (12), "provocaram um milagre, pois a sua cabeça abriu-se com tão grande impetuosidade e tão horroroso estrondo que o estampido atingiu o céu e *Tupan*." "E daí (dizem), vieram os trovões e os relâmpagos, não tendo o relâmpago, predecessor do trovão, senão a significação do fogo pelo qual *Maire* foi consumido."

Dois fatos merecem reparo: primeiramente, a associação que a passagem estabelece entre *Tupan* e o trovão; em segundo lugar, a relação existente entre o fenômeno e um dos incidentes da vida daquele herói-civilizador, ou dos demais heróis-civilizadores. O texto desse episódio é obscuro e só explicável se supusermos ter sido *Tupan*, e não o trovão, como fenômeno, quem foi criado em seguida a essa metamorfose, que pode ser enfileirada no número das múltiplas transformações sucessivas sofridas pelos ancestrais míticos.

O desfecho de um mito guaraiu que explica a origem do trovão apresenta notáveis analogias com o final do episódio transcrito por Thevet. Certa velha, que vivia solitária, em sua oca, tinha o costume de trucidar a todos aqueles a quem dava hospitalidade. Um homem, porém, conseguindo escapar, deu o alarme, na aldeia, cujos habitantes correram logo a incendiar a morada da ogra; esta, ao pegar fogo, elevou-se para o céu. Quan-

(10) P. 280.
(11) P. 432.
(12) (2), fol. 914 v.

do chove ou relampeja, dizem os guaraius ser a velha, que saiu e pôs-se a correr de lá para cá (13).

*Tupan* está longe, pois, de ser uma noção implicando a idéia do sagrado. É uma espécie de gênio ou demônio, que não era objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece. A respeito desse último ponto concordam todas as nossas fontes.

Aos indígenas não passou despercebida a diferença que separava *Tupan* do deus falado pelos missionários e por eles identificado como o herói-civilizador. "Se alguém lhes fala de Deus", diz Thevet (14) "como o fiz algumas vezes, escutam atentos e admirados, indagando se não se trata do profeta que lhes ensinou a plantar suas grossas raízes de nome *Hetich*" (*b*).

O silêncio que os antigos cronistas guardam a respeito do atributo e das atividades de *Tupan*, prova quanto o seu caráter não ficou bem definido aos olhos dos próprios índios. Ainda mais, que o seu poder era restrito. Essa hipótese, sugerida pelos citados textos, encontra inteira confirmação nos mitos dos guaranis (apapocuvas) modernos (15).

*Tupan* ocupa, na cosmogonia desses índios, papel análogo ao que lhe é atribuído no mito de Thevet. Só se fala dele de passagem e sem emprestar-se muita atenção à sua atividade. É imaginado como um homenzinho baixo e rechonchudo, de cabelos ondulados. É o caçula dos filhos do herói-civilizador *Ñanderuvuçú*, havido de sua mulher *Ñandecy*. *Tupá* é muito chegado à mãe, por ordem de quem deixa a sua casa, situada a oeste, para ir morar no este, onde vive a velha. Cada viagem de *Tupá* através do firmamento, provoca tempestades. O som do trovão é produzido pela bacia oca onde ele se assenta e da qual se serve, à feição de uma canoa, quando tem de transpor a extensão do céu. O longo botoque de resina que traz ao lábio inferior lança raios a cada um dos seus movimentos. Em seu barco tomam lugar dois servidores, muitas vezes assimilados aos *tapá*, aves, segundo os índios, anunciadoras da tempestade. A tormenta só passa quando *Tupá* chega diante da casa materna, onde, todavia, seu tembetá continua a provocar relâmpagos.

Esses detalhes concordam muito bem com o que Yves d'Évreux conta a respeito dos movimentos rápidos de *Tupan*. É possível supor, pois, que os tupinambás representavam-no qual um gênio habitante do ar; cada um dos seus deslocamentos causava tempestades (16).

A personalidade de *Tupan* parece ser uma criação peculiar aos tupis da costa do Brasil e do Paraguai. Não se encontra em nenhuma tribo desse

(13) Nordenskiöld (2), p. 156.

(14) (2), fol. 921.

(15) Nimuendajú (1), p. 322-323.

(16) Segundo Nimuendajú (1), p. 370, a palavra *Tupá* não passa de uma simples onomatopéia, que reproduz aproximadamente o som do trovão. No ms. inédito de Thevet (fl. 41 v.), a tempestade, ou, mais precisamente, as nuvens carregadas de água, são chamadas *Aman Atouppane*. Encontramos, nessa composição, o nome designativo do trovão.



grupo lingüístico qualquer mito em que apareça um demônio dirigindo diretamente a produção dos trovões. A única exceção deve ser feita a favor dos guaraius e dos chiriguanos. Estes últimos crêem que o fenômeno é obra de um gênio ao qual dão o nome de *Chiquéri-tunpa*, representado sob os traços de poderoso feiticeiro que, com sua irmã e seus filhos, tanto pode ser um benfeitor quanto um inimigo da humanidade. Quando troveja, afirmam os chiriguanos ser *Chiquéri-tunpa* que está em via de marchar (17).

Os cainguás conservam ainda vagas idéias sobre as relações de *Tupan* com o trovão. Observam que Deus, a quem chamam, à maneira dos cristãos, de *Tupan*, manifesta sua cólera por meio do trovão, rogando ao mesmo lhes dê caça abundante e não lhes destrua as árvores de mel (18).

Várias hipóteses podem ser adiantadas no sentido de explicar a bizarra associação de idéias por meio da qual os missionários chegaram a dar a essa personificação do trovão os atributos do deus cristão. Talvez tivessem eles perguntado aos indígenas qual era a divindade que acreditavam residir no céu. Os silvícolas teriam respondido, naturalmente, ser *Tupan*. A confusão aumentaria quando os padres começaram a falar aos índios do caráter celeste de seu Deus e do poder do mesmo sobre os elementos. Seja como for, a palavra *Tupan* conheceu uma estranha fortuna e está, hoje em dia, em uso entre todos os indígenas cristianizados, da Argentina às Guianas.

## NOTAS AO CAPÍTULO IV

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) A meu ver, não houve nenhuma confusão, por parte de Thevet, ao identificar Tupã com o herói-civilizador dos tupinambás.

Tupã, possivelmente, simboliza o demiurgo, o ancestral, o antepassado mítico, conforme a lição de Batista Caetano de Almeida Nogueira (em Cardim, *op.cit.*, p. 269). Cf. ainda as notas de Capistrano de Abreu (à p. 43 da *História geral* de Porto Seguro, I, 3.ª ed., s/d) e Eloy Fariña Núñez, "Los mitos guaranies" (in *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, Rio de Janeiro, 1925, II, p. 315). Tupã, primitivamente, diz Teodoro Sampaio, significava o "pai alto", o "pai que está no alto" (*op. cit.*, p. 9 e 276).

A semelhança de Tupã com Mair-munhã denuncia-se nos predicados sexuais a que se acha ligado, assunto a que dediquei um capítulo em *Os indígenas do Nordeste*, São Paulo, 1938, II, p. 197 ss. Tupã, na mítica apapocuva, abandona o oeste para habitar no este, onde se encontra com sua mãe. Nessa viagem provoca tempestades, e o botoque de resina que leva nos lábios lança raios. Quando sobrevinha alguma tempestade, os tupinambás acreditavam que "*cela vienne des ames de leurs parents et amis*".

(17) Nordenskiöld (1), p. 258, 279-283 e 296.

(18) Ambrosetti, p. 739.

Cumpre notar, ainda, que foi Tupã, no dizer do padre Fernão Cardim, quem deu aos tupis "enxadas e mantimentos" (*op.cit.*, p. 163), circunstância que põe essa personagem na série dos heróis-civilizadores. Marcgrave atribui a "Tupaberaba" o nascimento da agricultura. Os omaguas identificam Tupã com *Zumé* (*Sumé*). Os mundurucus acreditam que, após a morte, vão para uma espécie de mansão celestial *(cabi)*, de onde, se precisam tornar à terra, tomam a forma do trovão (A. M. Gonçalves Tocantins, "Estudos sobre a tribo Mundurucus", in *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, Rio de Janeiro, 1877, XL, p. 117).

(*b*) Na *Cosmographie*, Thevet usa também a forma *Yetic*, aliás mais correta. Ocorrem, ainda, as formas *jettica*, *yetî*, *yetuca* e *yetica*. Cf. Pedro Henriquez Ureña, *Para la historia de los indigenismos* etc., Buenos Aires, 1938, p. 32.

A *hetich* é a batata-doce (*Ipomea batatas* Lam.).



# CAPÍTULO V

## OS GÊNIOS DA MATA

Os seres sobrenaturais de que se sentiam cercados os tupinambás pertenciam a duas categorias: uns eram potências malévolas, personificadas, comparáveis aos nossos gênios e demônios; outros compreendiam os espíritos propriamente ditos. Os últimos contavam maior número e só se distinguiam dos primeiros por seu caráter impessoal. E' verdade que os missionários e viajantes confundiam-nos constantemente, fazendo de *Yurupari* e de *Agnan* ora uns diabos, ora um nome coletivo, que designava o mundo dos avantesmas.

Thevet (1), expondo sucintamente, em seu manuscrito, as idéias religiosas dos tupis habitantes das proximidades do cabo de Santo Agostinho, informa que os mesmos "temiam o diabo, a que davam o nome de Giroppaly". E acrescenta que "os silvícolas que vivem no Rio de Janeiro e no Cabo Frio chamam-no de Agnan". Marcgrave (2) faz, igualmente, sinônimos os nomes de *Jurupari* e *Anhanga*, traduzindo ambos por *diabo*. Se buscarmos esse nome na vasta literatura concernente aos tupinambás, notar-se-á que os autores que descrevem os tupis setentrionais empregam sempre a voz *Yurupari* para designar o espírito, ou os espíritos, chamados pelos cronistas de *Aygnan, Agnen, Ingange, Anhanga* etc. Apesar da identidade de natureza existente entre os dois seres demoníacos, tratarei de ambos separadamente, pois as fontes referentes ao assunto não são as mesmas.

*Yurupari*. — Todos os antigos missionários acordam em considerar *Yurupari* uma entidade sobrenatural, correspondente ao diabo na religião católica. "Acreditam os índios", diz Yves d'Évreux (3), "que os maus espíritos, ou demônios, vivem sob a dependência de *Giropari*. Era ele do-

(1) Ms. inédito, fol. 38.
(2) P. 279.
(3) P. 282.

méstico de Deus, que, por causa de suas maldades, o expulsou e não quis mais saber dele. Esse diabo odeia a humanidade e não vale nada. É ainda o mesmo quem impede que as chuvas caiam a tempo, maltratando os homens, fazendo-lhes medo e atraiçoando-os em suas guerras aos inimigos." Ressalta claramente dessa passagem que *Yurupari* era considerado como único em sua espécie; por isso é que tanto me surpreendo quando vejo Claude d'Abbeville (4) indicar, com não menor clareza, ser *Yurupari* um nome coletivo, destinado a designar os demônios em geral: "Crêem ainda na existência de espíritos malignos, aos quais denominamos diabos, mas que chamam de *Ieropary*. Os índios temem-no extremamente. Dizem, de ordinário, falando desses espíritos malignos, que *Ieropary* é mau (*Ypochu Ieropary*) e não presta para nada".

O último texto é muito mais conforme às legítimas crenças dos tupinambás que o precedente. Primeiramente, corresponde à opinião corrente dos atuais "caboclos" a respeito de *Yurupari*; depois, explica os equívocos sobre o assunto e dos quais irei ocupar-me presentemente.

Lendo o que escreveram os dois autores acima citados, a propósito de *Yurupari*, ou dos *Yurupari*, não se pode fugir à impressão de que ambos os assimilaram constantemente aos espíritos dos mortos, assunto das conversações dos tupinambás. Yves d'Évreux (5), por exemplo, conta que *Yurupari* "habita as aldeias abandonadas, especialmente os lugares onde estão sepultados os corpos de seus parentes". "E já ouvi dizer a uns poucos desses índios", acrescenta, "que, indo colher *cajus* em certos lugarejos ermos, surgiu *Giropary*, dando espantosos gritos e espancando rudemente a alguns dos que os acompanhavam." O mencionado religioso, desejando afastar certas velhas das sepulturas, aonde iam as mesmas todas as tardes, pôs em sua emboscada dois ou três índios, que, saltando inopinadamente dos esconderijos, fizeram acreditar às mulheres que estas se achavam perseguidas por fantasmas. As velhas, de fato, fugiram como loucas, persuadidas de que tinham "Jeropari" em seu encalço (6). Em outra parte, informa Yves d'Évreux estarem os tupinambás convencidos de que "as almas dos maus são levadas por *Giropary*". "São elas", diz ainda, "que, em companhia daquele demônio, os atormentam, vivendo nas taperas, nos locais em que são enterrados seus mortos." (7)

A despeito da estreita relação que os textos acima estabelecem entre *Yurupari* e as almas dos mortos, a definição dos missionários parece-me exata, sendo os *Yurupari* umas espécies de demônios da mata, que se tornavam temerosos por seus predicados malfazejos (*a*). Se as informações fornecidas por Yves d'Évreux fossem as únicas que possuíssemos para definir a natureza de *Yurupari*, força seria considerá-lo como a alma dos

(4) Fol. 323 v.
(5) P. 282.
(6) Yves d'Évreux, p. 127-128.
(7) *Id.*, p. 283.



mortos; vários fatos, todavia, opõem-se a tal interpretação. Em primeiro lugar, as almas dos mortos não têm, em nenhum dialeto túpico, nome algum que, por mais de leve, se aproxime do de *Yurupari*; em seguida, deve-se ter em vista que os missionários, tão entendidos na definição de um espírito, não cometeriam a falta de traduzir semelhante palavra por *diabo* se não tivessem boas razões para isso. Finalmente, o argumento mais convincente em favor de minha tese é o estudo de Barbosa Rodrigues (8), onde estão reunidos todos os contos e mitos amazônicos referentes a *Yurupari*. Em verdade, poucas das tribos cujas legendas constituem essa coletânea pertencem ao grupo tupi, mas, falando elas a língua geral, aplicavam o nome de *Yurupari* aos seres sobrenaturais, possuidores, em suas crenças, dos atributos do duende túpico. O *Yurupari* amazônico é um espírito dos bosques, espécie de ogre ou de divindade, de acordo com cada uma das tribos; em nenhum caso representa algum papel que tenha relação com as almas dos mortos.

Os tupinambás, que deviam ver em *Yurupari* um monstro malfazejo, foram levados a estabelecer afinidades entre ele e certas sortes de aves cujo canto ou aspecto pudesse inspirar sentimentos de terror. Sabemos de duas, que entretinham relações sexuais com *Yurupari*, chegando o mesmo, até, a chocar seus ovos. São essas as resenhas que possuímos referentemente a esse diabo e às suas ações (9).

*Agnan* ou *Anhanga* (foneticamente, *Añã* ou *Añaŋga*). — As informações ou anedotas que, a respeito do *Agnan*, podem-se colher a mãos-cheias, na antiga literatura, confirmam a identidade de natureza existente entre esse ser sobrenatural e *Yurupari*. À semelhança deste último, *Agnan* é comparado ao diabo da religião católica. A acusação mais freqüente que pesa sobre o mesmo é assaltar as pessoas vivas; os tupinambás viviam em perpétuo terror de uma agressão por parte dele. "Andando por lá", conta Thevet (10), "ouvimos, certa noite, espantosos gritos de índios que nos suplicavam socorro, dizendo em sua língua: — Vê como *Hipouchy Aignen* (assim chamando ao espírito maligno) me maltrata e atormenta; defende-me, se queres que eu te sirva e te corte madeira."

*Agnan* entregava-se a tais violências em público, mas sob forma invisível. "Muitas vezes", conta Léry (11), "mesmo quando falavam conosco, sentiam-se atormentados, gritando, de súbito e como que enraivecidos, que o viam bem claramente tanto sob a forma de animal ou de ave, como sob outra qualquer estranha forma." E, mais adiante, o mesmo cronista (12), querendo mostrar o terror que sentiam os tupinambás a seu respeito, exprime-se nos seguintes termos: "Vi-os muitas vezes tomados de infernal

(8) P. 93-140.
(9) Yves d'Évreux, p. 282.
(10) (2), fol. 921 v.
(11) T. II, p. 62.
(12) T. II, p. 63.

furor, pois, quando se recordam dos males passados, batem com as mãos nas coxas e suam de angústia, queixando-se, a mim e a outro companheiro, e assim dizendo: — *Mair Atou-assap, acequeiey Aygnan Atoupané* (isto é: francês, meu amigo e bom aliado, tenho medo do diabo mais do que de qualquer outra coisa)".

Para defender-se dos ataques desse "diabo", os tupinambás evitavam sair à noite sem conduzir consigo um archote.

*Agnan* costumava conservar-se perto dos túmulos abertos de pouco, devorando os cadáveres se os alimentos e bebidas não fossem regularmente depositados na sepultura (13). Os missionários, enfim, estabeleciam ainda uma relação mais estreita entre *Agnan* e as almas dos mortos, fazendo dele o carrasco dos preguiçosos e covardes, os quais, após o traspasso, eram condenados, em virtude de suas qualidades negativas, a andar em companhia daquele (14).

Não existe uma só ação atribuída a *Agnan*, de acordo com os textos já citados, que não seja habitual às almas dos defuntos. Inúmeros exemplos modernos poderiam ser trazidos em abono à minha asserção e, sem sair desse domínio, encontram-se autores bem informados que contam fatos idênticos a propósito do assunto. Basta ilustrar essa observação com alguns exemplos.

O autor anônimo da *Informação do Brasil* (15), falando dos misteriosos ataques sofridos pelos indígenas, atribuía-os ao demônio, mas sem fazer menção de *Anhanga*. O padre Nóbrega (16), do mesmo modo, explica como recurso de defender-se dos "diabos" o costume de fazer fogo debaixo da rede. Não há, nem mesmo a frase seguinte de Thevet (17) que não possa ser aplicada aos espíritos dos tupis, tais como nos são descritos alhures: "Algumas vezes, também, esses bárbaros me afirmaram que viam o espírito maligno, *Aignan*, nos regatos e rios, sob as mais diversas figuras". No capítulo consagrado aos espíritos, terei ocasião de tratar dos vários aspectos zoomorfos, ou outros, de que os mesmos se revestiam para aparecer aos vivos. Se tomarmos em consideração uma tribo moderna, os chiriguanos entre outros, verificar-se-á que esses índios temem muito os ataques dos maus espíritos e, quando saem à noite, tomam o cuidado de carregar o fogo a fim de contê-los a respeitosa distância. Os chiriguanos chamam as almas dos mortos, precisamente, de *aña* e são elas a quem os índios temem (18).

Em presença de uma tal abundância de testemunhos concordantes, não pode restar dúvida de que, quando os missionários e viajantes nos fa-

(13) Thevet (1), p. 169 e ms. inédito, fol. 91; Léry, t. II, p. 106 etc.
(14) Léry, t. II, p. 120.
(15) P. 440.
(16) P. 92.
(17) (2), fol. 921 e ms. inédito, fol. 49 v.
(18) Nino, p. 133-136.



lam das agressões de *Anhanga*, de suas aparições, de suas transformações e de suas relações com os mortos, reproduzem informes em conexão apenas às almas vagabundas. E é justamente nesse particular que se enganam, pois o legítimo *Agnan* dos tupis nada tem com tal categoria de seres sobrenaturais. Basta reportarmo-nos ao mito de Thevet (19) e aos dos tupis modernos para que nos convençamos dessa verdade.

*Agnan* surge, episodicamente, no final da história dos gêmeos, tal como nos descreveu Thevet. Faz o papel de demônio, ou, mais exatamente, de ogro, com o qual os dois gêmeos entram em luta (*b*). E' a vítima, embora, a princípio, consiga devorar um dos manos. Não há, pois, nenhum traço de personificação das almas dos mortos: *Agnan* não passa de uma das numerosas personagens da mitologia tupinambá. É, aliás, exatamente sob esse aspecto que os tupis modernos figuram os seres sobrenaturais, aos quais dão o nome do famoso "diabo" tupinambá. Os *Añáy* são, segundo os apapocuvas, seres tão antigos como a terra. Encontramo-los no começo da criação sem que se dê explicação de sua presença. Embora distintos dos homens, não são, por isso, menos mortais. Se bem que malfazejos, despertam pouco temor; os gêmeos fazem deles seu bode expiatório, sem recear nenhuma represália por parte dos mesmos (20).

Entre os tembés, os *Azáñ* são igualmente pintados sob a figura de gênios, que fazem constantemente o papel de vítimas dos dois irmãos, embora possam ser perigosos: um deles conseguiu capturar e comer um dos gêmeos quando este procurava furtar-lhe o anzol. Mesmo sem a analogia dos nomes, não é preciso esforço, dada a identidade dos dois episódios, para chegar à conclusão de que *Azáñ* não deve ser outro senão o *Agnan* tupinambá (21), sendo interessante notar que, na versão chipaia do roubo do anzol, é o espírito *Awá* quem toma o lugar de *Agnan*. A mitologia desses últimos índios conhece, entretanto, uma categoria de seres, os *Adji*, que corresponde, a certo respeito, aos *Añáy* dos apapocuvas (22). Crêem os chiriguanos que, entre as almas dos mortos, algumas existem com poderes especiais, os chamados *Aña-tunpa*. Os *Aña-tunpa* perderam suas características de fantasmas para adquirir a de gênios, com poderes mesmo de presidir aos fenômenos naturais, sendo que alguns se tornaram legítimos espíritos dos bosques, com muito pouca diferença dos ogros das nossas fábulas. Entre os *Aña-tunpa* chiriguanos e os *Añáy* apapocuvas não há grande diferença (23).

O próprio Léry (24) traz uma sólida base em favor de minha hipótese, informando que *Aignan* tem por sinônimo *Kaagerre*, palavra que, conforme mostra a etimologia, significa *demônio da mata*. Passagem do ms. inédito de Thevet (25) menciona, igualmente, essa sinonímia: "Têm muita

(19) (2), fol. 920.
(20) Nimuendajú (1), p. 321-322.
(21) Nimuendajú (2), p. 285-287.
(22) *Id.* (3), p. 1019 e 1021.
(23) Nordenskiöld (1), p. 258 e 288.
(24) T. II, p. 62.
(25) (2), fol. 91.

necessidade de fogo, tanto para assar as suas carnes como para combater esse espírito, que os persegue à noite e embaraça as suas atividades. Alguns dão-lhe o nome de *Raa-onan* ou *Kaa-gerre*. Desse modo, a qualquer parte aonde vão, conduzem sempre os seus aparelhos de fazer fogo, que são dois paus desiguais, um menor de dois pés que o outro".

Não basta estabelecer que *Agnan* é verdadeiramente um "diabo"; resta ainda inquirir as causas da confusão em que caíram, a seu respeito, os antigos viajantes e missionários. A nosso ver, o erro originou-se da homonímia existente entre a palavra *añanga* e as palavras *ang* (designativo de alma) e *anguéra* (que significa as almas destacadas do corpo). Relembremos, a esse propósito, que os chiriguanos chamam aos espíritos dos mortos *Añay*, palavra que soaria, a ouvidos pouco exercitados, como o termo apapocuva *Añãy*.

E' possível que os longínquos antepassados dos tupinambás tenham visto, nos *Añã*, a figura das almas erráticas, conforme parece indicar a raiz desse nome; mas é inegável que não era tal o conceito de seus descendentes a respeito de semelhantes demônios. Com o problema de *Agnan* nos encontramos diante de um caso análogo ao de que já me ocupei ao tratar de *Tupan*. Um simples espírito da mata foi promovido, pelos primitivos missionários, à dignidade de diabo. E era natural que os frades se persuadissem da legitimidade de sua interpretação tanto mais quanto, confundindo *Añã* com as almas dos mortos, não ouviam falar senão dos malefícios causados pelas mesmas à humanidade.

*Kurupira*. — O demônio das matas, que os tupinambás chamavam de *Kurupira*, conheceu uma extraordinária fortuna (*c*), sendo ainda hoje célebre em todos os países onde é falada a *língua geral*. Barbosa Rodrigues (26) consagrou-lhe um estudo muito bem documentado, que permite fazer idéia das crenças relativas, em todas as regiões do vasto território brasileiro, a essa personagem. As opiniões a seu respeito freqüentemente diferem muito, embora todas acordem em fazê-lo o gnomo da floresta, protetor da caça e, em geral, bastante mal disposto a respeito dos homens. Dá-se-lhe, de acordo com o local, aspecto diverso; a sua mais conhecida figura, porém, é a de um homenzinho que anda com os pés para trás.

Muitas vezes, essas superstições têm suas raízes nas crenças religiosas dos tupis litorâneos. A primeira menção sobre *Kurupira* data do século XVI e encontra-se em uma carta do padre Anchieta (27). Diz o jesuíta serem os *Curupira* espíritos temerosos, que assaltam os índios na floresta, açoutando, maltratando e até matando os mesmos. E acrescenta que é com o fito de apaziguá-los que os selvagens depositam, em certos sítios (de preferência nas veredas em rumo ao interior, ou nos montes), flores e outros objetos dessa ordem, em oferenda a tais "demônios". Marcgrave (28) e

(26) P. 3-26.
(27) (3), t. I, p. 303-304.
(28) P. 278-279.



Nieuhof (29), não se sabe por que razão, qualificam *Curupira* de espírito das paixões — *numen mentium*.

O missionário Daniel (30), em seu estudo sobre as crenças dos índios amazônicos, apoiando-se, provavelmente, em informações de origem túpica, pinta os *Coropira* como fantasmas de aspecto humano, que tinham a cabeça pelada e, à semelhança dos selvagens, andavam nus. Eram-lhes atribuídos todos os surdos rumores da floresta. Abordavam os viajantes, pedindo-lhes algum serviço. Se eram atendidos, recompensavam-nos, realizando-lhes os votos; se, ao contrário, recebiam uma recusa, vingavam-se, dando-lhes pancadas. Os *Coropira* não viviam apenas na floresta, mas apareciam, também, nas praias.

Os tupinambás, interrogados por Acuña (31) a respeito da situação das tribos circunvizinhas, falaram-lhe de uma nação de anões, que viviam ao sul, assim como de outra tribo de índios cujos pés eram voltados para trás. Acuña atribuiu o fato a personagens fabulosos, que possuíam traços dos espíritos ou dos monstros florestais. Tais personagens, entretanto, de pés invertidos, talvez não fossem outros senão os *Kurupira*, que, como já se viu, são freqüentemente representados dessa maneira.

Os chipaias são os únicos indígenas tupi-guaranis modernos entre os quais foi adotada a crença em *Kurupira*. Chamam-no *Kurupira*, e, em suas narrativas, figuram-no como um monstro antropófago que, todavia, é facilmente logrado (32). Os índios modernos (observe-se a propósito) que, com a *língua geral*, adotaram a crença em *Kurupira*, representam-no como um ogro ao qual se pode escapar pela astúcia.

Com *Yurupari*, *Agnan* e *Kurupira* não se esgota a nomenclatura demoníaca de que tratam os antigos textos. Marcgrave (33) cita ainda *Macachera*, de quem traça rapidamente os atributos. "Macachera", diz, "é o espírito das estradas, que marcha adiante do viajor (*d*). Os potiguares consideram-no o mensageiro de toda boa nova, ao contrário dos tupinambás, que vêem nele o inimigo da saúde humana." E' inútil dizer que o papel conferido por Marcgrave aos espíritos freqüentemente está imiscuído de reminiscências clássicas, sendo as suas informações, portanto, de relativo valor.

Duas outras categorias de espíritos são mencionadas por Cardim (34): os *Ouaioupia* e os *Taguaigba*. Mas o autor não diz quais as suas funções e a sua natureza (*e*).

O padre Anchieta (35) resume, nos seguintes termos, os informes por ele colhidos a respeito das crenças nos espíritos que os tupis de São Vicen-

(29) P. 220-221.
(30) T. II, p. 435.
(31) P. 170-171.
(32) Nimuendajú (3), p. 1038.
(33) P. 278.
(34) P. 162.
(35) (3), t. I, p. 304.

te lhe afirmaram temer particularmente: "Há também nos rios outros fantasmas, a que chamam *Igpupiára*, isto é, que moram na água (*f*), que matam do mesmo modo os índios. Não longe de nós há um rio habitado por cristãos, a que os índios atravessavam outrora em canoas, que fazem de um só tronco ou de cortiça, onde eram muitas vezes afogados por eles, antes que os cristãos para lá fossem. Há também outros, máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados *baetatá*, que quer dizer *coisa de fogo*, o que é o mesmo como se dissesse *o que é todo fogo*. Não se vê outra coisa senão um facho cintilante correndo daqui para ali; acomete rapidamente os índios e mata-os, como os *curupiras*: o que seja isto, ainda não se sabe com certeza. Há também outros espectros, do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os índios, como lhes causam danos; o que não admira, quando por estes e outros meios semelhantes, que longo fora enumerar, quer o demônio tornar-se formidável a estes brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania".

À parte os *Baetata*, que não passam de fogos-fátuos (*g*), os espíritos referidos na carta acima do padre Anchieta são provavelmente os dos mortos; mas, na ausência de resenhas complementares, é difícil um pronunciamento categórico.

## NOTAS AO CAPÍTULO V

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) Informa Yves d'Évreux que jurupari, por causa das suas "maldades", tinha sido expulso por deus, de quem era "serviçal", passando, daí avante, a retardar as chuvas e a incentivar a guerra entre os homens."Dizem também", acrescenta o citado missionário, "que jurupari e os seus possuem certos animais, jamais visíveis, que só andam à noite, soltando gritos horríveis", os quais ora servem de homem (incubo), ora de mulher (súcubo) (*Viagem ao Norte do Brasil* etc., Maranhão, 1874, p. 250). Batista Caetano observa que a palavra *jurupari* significa "o que vem à ou sobre a cama", encerrando a idéia de pesadelo. Não é outra, aliás, a origem do francês *cauchemar*, do inglês *nightmare*, do holandês *nacht-merrie*, em que o mesmo radical *mar, mare, merrie* tem o sentido de incubo (*foot-note* de Rodolfo Garcia, *Diálogos*, cit., p. 290-291).

Jurupari, segundo a tradição, nasceu de uma rapariga virgem, fecundada por intermédio do sol, que empregou, para isso, o "sumo da cucura do mato". Veio a mandado desse astro para reformar os costumes da terra, a fim de poder encontrar nela uma donzela perfeita. Até então, as mulheres governavam e os homens obedeciam, o que era contrário às leis solares. Jurupari retirou o poder das mãos dessas amazonas e instituiu as festas da emancipação ou independência masculina: as mulheres que surpreendessem os segredos confiados aos homens deveriam morrer, como aconteceu à própria mãe de jurupari (Ceuci) (Jorge Hurley, *Itaraña*, Belém, 1934, p. 99). As cerimônias peculiares a jurupari têm lugar, geralmente, na época do aparecimento de certas frutas (açaís, miritis, ingás etc.) e são precedidas de jejum. Após o jejum, todos os indivíduos púberes da aldeia, de ambos os sexos, pintam-se de urucu e de jenipapo e, ao som de uma cantiga melancólica, celebram-se os casamentos. Em seguida, afastam-se as mulheres e os rapazes profanos ao culto, começando, então, os toques e as danças. A trombeta sagrada, defesa às mulheres, é um tubo constituído pelo líber da paxiúba. Em meio do ritual, irrompem alguns homens, tendo o rosto recoberto por máscaras de pêlo de macaco, andando de gatinhas e batendo com as varas. Terminado o baile, segue-se a cena da flagelação, da qual podem tomar parte as mulheres e crianças. "O jurupari", diz Raimundo Lopes, "é o gênio da fertilidade"; ensinou aos índios muitos processos úteis e mágicos, inclusive a fabricação da farinha, dando às tribos leis severas e "cerimônias coincidentes com a frutificação de plantas como a bacaba e o açaí ("Jurupari", in *Revista da Semana*, Rio de Janeiro, ed. de 24/8/35; cf. também Stradelli, "Vocabulário", cit., p. 497-498).

A escola culturalista vê no mito de jurupari o reflexo da luta contra o matriarcado pela subseqüente emancipação do homem, com o advento das associações extrafamiliares (classes de idade, festas de iniciação).

A qualidade de herói-civilizador, por parte de jurupari, não escapou a Couto de Magalhães (*O selvagem*, São Paulo, 1935, p. 160), e Osvaldo Orico (*Vocabulário das crendices amazônicas*, São Paulo, 1937, p. 135-141) resenha quase tudo o que há sobre o assunto, depois de exaustivo trabalho de Barbosa Rodrigues (*Poranduba amazonense*, Rio de Janeiro, 1890, p. 93-140).

(*b*) Anhanga, mito comum aos tupis, tem sido objeto de muitas interpretações. Segundo a maioria dos autores (Simão de Vasconcelos, Fernão Cardim etc.), anhanga é um espírito mau, temido pelos selvagens (*ãnang* = alma do mal). Luís da Câmara Cascudo considera-o um "mito de confusão verbal": o *anga*, alma dos mortos, é o espírito errante, o malefício, a diabrura, o pesadelo, "o medo sem forma e sem nome possível"; o *anhanga* "um nume protetor da espécie, superstição indígena, mito local". E nisso, aliás, repete Métraux.

A meu ver, o mito de anhanga tem conexão com a alma dos antepassados. Os atuais chiriguanos temem sair à noite, receosos dos maus espíritos; esses índios chamam precisamente de *aña* às almas dos mortos. Os tupinambás acreditavam que anhanga devoraria o cadáver se os silvícolas não colocassem na cova os necessários alimentos. Explica Yves d'Évreux que a alma ligada ao corpo é *an;* fora dele transforma-se em *anguere*. No mito transmitido por Thevet, enfim, os gêmeos vão ter com *Agnen*, que vive no lugar onde se cremam os mortos. O fato de os tupinambás, ao tempo da colonização, terem outro conceito a respeito de anhanga, pouco importa. Sabemos que a transmissão desse mito foi influenciada pela mentalidade européia. Métraux confessa que, em tempos longínquos, possivelmente os tupinambás viam em anhanga a figura das almas errantes. Charles Wagley registou *Acunga* como designação genérica dos espíritos, abrangendo, inclusive, a alma dos mortos. Cf. Marcgrave, p. CIII. Aliás, *anĉunga*. Cf. a nota *n* do cap. VI.

(*c*) Curupira, segundo a descrição de Stradelli ("Vocabulário", cit., p. 434-435), é a "mãe-do-mato", o gênio tutelar da floresta. Tem a feição de um menino veludo, de cabelos vermelhos, com os pés às avessas e privado de órgãos sexuais: daí dizer a gente do Pará que ele é *mussiço* (Couto de Magalhães, *op. cit.*, p. 170). A mata acha-se sob a sua proteção. Prenuncia a tormenta, batendo nas raízes das sumaumeiras. Ai de quem, por simples prazer, fere o animal ou persegue as fêmeas pejadas! O curupira transmuta-se em caça, que o homem persegue inutilmente até desgarrar-se, desorientado, do verdadeiro caminho. Outras vezes a embiara deixa-se apanhar, mas o frecheiro, aterrorizado, verifica que não alvejou nenhum animal senão seu próprio filho, ou mulher, ou companheiro. Na qualidade de mãe da floresta, era conhecido dos tupinambás do Maranhão, dos porangabas do Ceará, dos potiguares do Rio Grande do Norte e da Paraíba etc., muitas vezes com o nome de *caapora*, o morador do mato. Ainda hoje, os "caabas da Amazônia acreditam no poder superior de curupira, que dizem usar machado de casco de jabuti" e "cavalgar, nas suas carreiras vertiginosas, o dorso macio e rechonchudo do tapir". "É curupira quem nos mostra ou esconde a caça; quem nos revela os segredos da floresta, as virtudes medicinais das plantas e nos dá os produtos destas" (J. Hurley, *op. cit.*, p. 79 ss.). Desse modo, conforme observa A. de Alcântara Machado (notas às *Cartas*, cit., de Anchieta, p. 142), o curupira — ou currupira, como lhe chamam no sul do país —

tem por função proteger não só as florestas, como, também, a caça, castigando a quem estraga inutilmente as árvores ou mata os animais apenas "por gosto". Para Spix & Martius (*Viagem pelo Brasil*, Rio de Janeiro, 1938, III, p. 216), o curupira é um demônio menos aterrador que o jurupari; não passa de um espírito pirracento das matas, que procura entreter conversa com os índios, despertando inimizades ou gozando da desventura alheia.

O melhor estudo sobre o curupira é ainda o de Barbosa Rodrigues (*op. cit.*, p. 3 ss.). O curupira, diz esse sábio, o *numen mentium* de Marcgrave, o *espírito dos pensamentos* de Simão de Vasconcelos, a alma caçoista de Martius é, também, no dizer do padre João Daniel, o duende das florestas, que pratica tanto o bem quanto o mal, sendo a crença mais geral a de que o mesmo, conforme já se disse, simboliza o gênio protetor da caça e das matas. "O curupira, como gênio misterioso e cheio de poder, apresenta-se sempre sob várias formas e sob várias disposições de espírito. Assim, ora fantástico, imperioso, esquisito, ora mau, grosseiro, atrevido, muitas vezes delicado e amigo, chegando mesmo a se apresentar bonachão e compassivo, ou ainda fraco, tolo e fácil de se deixar enganar. Apesar de tudo tem a virtude de ser agradecido ao bem que se lhe faz, impondo contudo condições que, quando não cumpridas, são fatais. O estrondo, que repercute ao longe pelas florestas, das árvores velhas que caem; o barulho que fazem alguns pica-paus, cavando o alimento pelos troncos, ruído que ecoa surdamente pelas matas, querem que seja também o curupira a causa dele. Dizem os crédulos, quando isso ouvem, que é o curupira com seu machado, feito de casco de jabuti (Tapajós), que anda batendo pelas sapopemas das árvores, para ver se estão seguras e podem resistir às tempestades. No alto Amazonas dizem que bate com o calcanhar e, no baixo, em Óbidos, que com o pênis, que é de tamanho extraordinário" (Barbosa Rodrigues, *op. cit.*, p. 4).

A etimologia da palavra *curupira* é muito controvertida. O *numen mentium* de Marcgrave, traduz Mons. dr. José Procópio de Magalhães (ed. do Museu Paulista, de 1942, p. 279) por "divindade dos desígnios". O autor do *Vocabulário da conquista* ensina que curupira vem de *curub* (sarna) e *pir* (pele). Na gíria existe, realmente, o vocábulo curupira com o sentido de sarnento, leproso (cf. M. Viatti, *Dicionário da gíria brasileira*, São Paulo, 1945, p. 112).

(*d*) O trecho de Marcgrave é assim traduzido por Mons. dr. José Procópio de Magalhães: "Temem demasiadamente os espíritos maus, os quais chamam... *Macachera*, divindade dos caminhos, guiando os viajantes. Os petiguares ornam o portador da boa notícia; pelo contrário os tupiguais e os corios, o feiticeiro inimigo da saúde humana" (*op. cit.*, p. 278-279). Desse modo, Marcgrave não se refere aos tupinambás propriamente ditos, mas aos tupiguais, também mencionados por Cardim (*op. cit.*, p. 197), que Rodolfo Garcia supõe tratar-se dos mesmos potiguares. *Corios* é erro de revisão, por *Caryos* (como está no original). Aliás, *carijós*.

De acordo com Plínio Ayrosa, Macaxera significa "coisa que abrasa, que queima". O fogo-fátuo. Cf. Teodoro Sampaio (*op. cit.*, p. 241), que o identifica com o *baetatá* de Anchieta, "coisa de fogo", "o que é todo fogo".

(*e*) Trata-se de um lapso de Métraux. Cardim só fala de *Taguaigba* (*Taguain* na coleção *Purchas his Pilgrimes*), que é, segundo Rodolfo Garcia, o mesmo *taguaib* em tupi e *taubaib* em guarani. O vocábulo significa "visão má".

A palavra *Ouaioupia* vem em Yves d'Évreux, que César Augusto Marques, o tradutor da ed. de 1874, escreve *Uaiupia*: "Chamam os bons espíritos ou anjos *Apoiaueué*, e os maus ou diabos Uaiupia" (*Viagem ao Norte do Brasil*, cit., p. 249).

Também Claude d'Abbeville (ed. cit., p. 252, sob a forma *Ouäioupia*) conheceu essa voz tupica, mas com outro sentido, isto é, indicando o lugar, *uajupiá*, onde as almas se encontram com os antepassados. Rodolfo Garcia diz que talvez a palavra venha de *guiá* (nome genérico do caranguejo) e *upiá* (ovos), mas chama a atenção para o termo guarani *guayupia*, que quer dizer "feitiço".

Spix & Martius (*Viagem pelo Brasil*, III, cit., p. 215) incluem, na série dos espíritos maus, o de nome *uaiuara*, que Basílio de Magalhães traduz por "assombração".

Note-se, ainda, a semelhança do nome em questão com *Ouyra oupia*, designação dada pelos tupinambás a duas estrelas da constelação dos Gêmeos. Lembra ainda Plínio Ayrosa que



*uaiupiá* = *uajupiá* = *guajupiá* se encontra no *Vocabulário na língua brasílica*, designando uma espécie de diabo. O *Vocabulário*, que é um ms. do séc. XVII, foi publicado em São Paulo, 1938, coordenado e prefaciado por P. Ayrosa.

Para Florestan Fernandes (*op. cit.*, p. 161 ss.), *Guajupiá* é a jornada final: "Pode-se afirmar que uma boa parte da vida dos Tupinambá estava polarizada na direção de seus parentes ou amigos mortos e que a aspiração do *Guajupiá* traduzia o ideal básico de cultura".

(*f*) Cardim acompanha a grafia de Anchieta, mas Gandavo escreve *hipupiara* (*op. cit.*, p. 123), Gabriel Soares de Sousa *upupiara* (*Notícia do Brasil*, ed. de São Paulo, s/d, II, p. 190) e Barleu (*História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, etc., ed. do Ministério da Educação, 1940, p. 150) "*ypupiarae dicte*". "Relativamente a ipupiara (escreve Pirajá da Silva, nota em *Notícia do Brasil* de G. S. de Sousa, cit., II, p. 191) é bem possível que o boto — *Sotalia brasiliensis*, *pirá jaguara* —, muitas vezes, fosse tomado como essa entidade fantástica." Joaquim Ribeiro (*A tradição e as lendas*, Rio de Janeiro, 1929, p. 46) identificou-a com a *iara*, ou *mãe-d'água*. A iara vive no fundo dos rios. Cativa os moços sob o aspecto de sedutora mulher, e as moças sob a de um mancebo. Ipupiara, segundo a etimologia de Batista Caetano, provém de *y* (água) e *pypiara* (dentro, no íntimo). Corresponde à *Yemanjá* dos negros iorubas e aos submitos locais do *boto*, do *cabeça-de-cuia* e do *urucão*. (Cf. A. Ramos, *Introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, 1943, I, p. 121).

Trancrevo o trecho original de Anchieta, que, na citação de Métraux, não vem completo.

(*g*) É essa, de igual modo, a opinião de Teodoro Sampaio, *op. cit.*, p. 206. Cf. Spix & Martius, *op. cit.*, III, p. 217. Observa Artur Ramos (*Introdução*, cit., p. 122) que, devido ao radical "mboi", o termo passou a significar também "cobra-de-fogo", ligado às lendas da "cobra-grande" da região amazônica: "É difícil, porém, dizer até que ponto se trata de uma confusão verbal, porque a mesma raiz *mboia* existe na África, como está numa lenda incluída por Blaise Cendrars na sua *Anthologie nègre*, e transcrita pelo escritor Osvaldo Orico. Isso mostra como são vacilantes os critérios baseados apenas em analogias verbais, velho método de que tanto abusaram etnólogos e folcloristas".

Afirma Couto de Magalhães (*op. cit.*, p. 170) que *boitatá* "é o gênio que protege os campos contra aqueles que os incendeiam". A tradição figura-o "como uma pequena serpente de fogo, que de ordinário reside na água".

## CAPÍTULO VI

## OS ESPÍRITOS

Os tupinambás sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda a parte, sobretudo em matas e sítios obscuros, de aspecto particularmente sinistro. Os espíritos dos mortos freqüentavam, de preferência, a circunvizinhança das tumbas, sendo a sua atividade muitas vezes hostil à espécie humana, pois lhe causavam doenças, impediam a vinda das chuvas e provocavam a derrota na guerra; demais, apoderando-se das próprias pessoas, batiam-nas e atormentavam-nas de mil maneiras (1). Tais agressões, que os autores antigos atribuíam erroneamente ao demônio *Añã*, distinguiam-se por seu caráter brusco e inopinado, ocorrendo em todo lugar e a qualquer hora, embora fossem particularmente freqüentes à noite.

Não resta dúvida de que esses "diabos" seriam, em sua maior parte, os mortos. Thevet (2) di-lo muito claramente: "Os selvagens mantêm outra crença estranha, a saber, quando navegam, no mar ou no rio, à procura de seus inimigos, acreditam, se surge alguma tempestade,... que a mesma tem relação com *as almas dos parentes e amigos*. A razão disso não sabem, mas, para apaziguar a tormenta, lançam alguma coisa na água, a título de oferenda. E, por esse meio, esperam acalmar os elementos" (*a*). De igual modo, os mundurucus atribuem a tempestade à ação das almas dos finados (3).

Os espíritos apareciam aos homens sob a feição de animais estranhos e bizarros. Ora sob a forma de pássaros negros, ora sob a forma de morcegos (4) ou de salamandras (5). Os que se manifestavam sob esse último aspecto buscavam apenas as mulheres, para o fim de violá-las. Eram todos bichos fabulosos, que tinham o dom da invisibilidade.

(1) Soares de Sousa, p. 323; *Informação do Brasil*, p. 440; Yves d'Évreux, p. 280-283.
(2) (1), p. 182.
(3) Tocantins, part. II, p. 116.
(4) Yves d'Évreux, p. 293-294.
(5) *Id.*, p. 307.



Os tupinambás sentiam supersticioso temor por certa espécie de ave que, a julgar pelas descrições, pode ser identificada com o *matim tapirera* (*Cuculus cayanus* L.). Essa ave passava por mensageira dos parentes já falecidos e seus trinados eram interpretados como ordens do além-túmulo (6) (*b*). Não resta dúvida de que o *matim tapirera* era considerado uma encarnação dos espíritos dos mortos. Os mundurucus, aliás, dizem-no claramente, acrescentando mesmo que, sob semelhante forma, vinham os referidos pássaros caçar em terra (7). "O *matim tapirera* gozava e ainda hoje goza de inalterável reputação entre os chiriguanos. Justificam os guaraius o temor a certas espécies de aves, dizendo que eram elas oriundas "da terra do seu ancestral" (*Tamoï*), ou seja, da região dos mortos (8). Os tupinambás não são os únicos indígenas sul-americanos a considerar determinados animais a encarnação das almas. Koch-Grünberg (9) dá vários exemplos de casos dessa ordem.

Alguns espíritos guardavam uma aparência mais imaterial, distinguindo-se por suas cores cambiantes (10). Sua presença podia também ser revelada por particulares ruídos; assim, quando eram convocados por um feiticeiro, surgiam "silvando e assobiando" (11), distinguindo-se nitidamente a sua voz pelo timbre agudo semelhante ao da criança (12).

À noite, as trevas enchiam-se de espíritos, que redobravam de audácia; mas, era suficiente acender a fogueira ao pé da rede para ficar a salvo de seus males. Logo que a presença de um desses seres malignos era pressentida, todas as saídas das ocas fechavam-se para impedir-lhe a entrada (13).

A cólera dos espíritos podia ser refreada pelas oferendas, visto como, às vezes, o diabo "os mata nos matos a pancadas, ou nos rios, e, porque lhes não faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados, quando passam por eles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra coisa como por oferta" (14). Os espíritos pareciam ter uma especial predileção pelas plumas, pois somente quando as penas de perdiz eram jogadas no mar consentiam as almas dos avós em acalmar as vagas por elas rebeladas (15). Era provavelmente para manter os espíritos afastados que os tupinambás erigiam, nas proximidades de suas aringas, o poste descrito por Claude d'Abbeville (16) nos seguintes termos: "Têm os índios outra superstição: a de fin-

(6) Léry, t. I, p. 178; Thevet (2), fol. 939v.
(7) Tocantins, part. II, p. 116.
(8) Cardús, p. 75.
(9) (1), p. 13-15.
(10) Yves d'Évreux, p. 294.
(11) Thevet (1), p. 176.
(12) Nóbrega, p. 92.
(13) Yves d'Évreux, p. 128.
(14) *Informação do Brasil*, p. 432; Cardim, p. 162; Marcgrave, p. 279.
(15) Thevet (1), p. 195
(16) Fol. 326.

car à entrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima. Aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeiras, do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam, de preto e vermelho, um homem nu. Como lhes perguntássemos a razão de tal costume, disseram-nos que os seus pajés lhos haviam recomendado para o fim de afastar os maus ares".

Uma das numerosas causas do êxito obtido pelo catolicismo, entre os tupinambás, consistia principalmente na promessa, feita pelos missionários, de conservar os maus espíritos afastados de suas aldeias, se — diziam — cruzes fossem nelas erguidas e plantadas. Desde que a notícia da eficácia desse símbolo se expandiu entre os habitantes da ilha do Maranhão, os indígenas apressaram-se a enviar delegações aos capuchinhos franceses com o objetivo de suplicar-lhes mandar erigir, em suas aldeias, cruzes, para o fim de pô-los ao abrigo dos ataques de "*Jéropari*".

Entre tal multidão de espíritos, havia certo número deles tidos como animados de sentimentos benevolentes em relação à humanidade: eram os *Apoiaueué* (*c*). "Julgam os tupinambás que os bons espíritos lhes atraem, em tempo oportuno, as chuvas, não destruindo as suas plantações, nem jamais os atormentando ou batendo. E, quando vão ao céu, contam a Deus tudo o que se passa embaixo, dizendo-lhes que os referidos bons espíritos não fazem medo aos índios, quer à noite, quer nos bosques." (17) Resta saber se era natural essa natureza benévola dos espíritos, ou motivada pelos exorcismos dos pajés. Inclino-me pela segunda hipótese. De fato, todos os atos positivos, através dos quais os *Apoiaueué* manifestam uma simpatia pela humanidade, são justamente os que incumbem ao feiticeiro realizar. Como se verá em outro capítulo, a ação do *pay* (*d*) sobre a natureza exercia-se por intermédio dos espíritos familiares, que lhe obedeciam em tudo.

No século XVI, o animismo dos tupinambás estava a ponto de evoluir para o fetichismo idêntico ao que os primeiros descobridores deparavam entre os aruaques e caraíbas das Antilhas. As oferendas feitas aos espíritos dos mortos já indicam o nascimento de um culto, bastante desenvolvido para que os tupinambás sentissem a necessidade de possuir choças sagradas e representações materiais dos seres superiores, objeto de temor e veneração. "Os índios", diz Marcgrave (18), "não veneram os espíritos por meio de ídolos ou cerimônias; todavia, alguns se esforçam, às vezes, por aplacá-los, fincando no solo madeiros e colocando junto deles pequenas dádivas." Cardim (19) afirma até que existiam postes plantados em sítios visitados pelos espíritos e era ao pé dos mesmos que se depositavam os votos (*e*). Talvez esses postes não fossem mais do que as cruzes referidas por Claude d'Abbeville; não é de todo impossível que os homens nus, pintados

(17) Yves d'Évreux, p. 280.
(18) P. 279.
(19) P. 161.



nos escudozinhos, seja, igualmente, representações de espíritos. Podem-se comparar tais postes com os madeiros rusticamente talhados pelos tembés, que figuravam o demônio *Kumãẽári*. Todas as personagens da mitologia dos tembés possuem suas estátuas, erigidas nas casas de dança (20).

Se a significação dos mourões não me parece bem clara, é certo que as cabeças imitativas do rosto humano, que os pajés conduziam consigo, eram configurações materiais dos espíritos: "O feiticeiro ... entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos" (21) (*f*). O *pay* começa, então, a falar, mudando sua própria voz para a de menino, "com que os engana, de maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais crêem". Os feiticeiros "costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os têm com muita veneração escondidos em uma casa escura para que aí vão os índios a levar suas ofertas" (22) (*g*).

O espírito, que se julgava habitar nas cabaças, podia apossar-se momentaneamente do pajé. "Usam alguns de um cabaço a modo de cabeça de homem fingida, com cabelos, orelhas, narizes, olhos, e boca: estriba esta sobre uma frecha, como sobre pescoço, e quando querem dar seus oráculos, fazem fumo dentro deste cabaço com folhas secas de tabaco queimadas; e do fumo que sai pelos olhos, ouvidos e boca da fingida cabeça, recebem pelos narizes tanto, até que com ele ficam perturbados, e como tomados do vinho." (23) (*h*)

As cabaças podiam ser mais aperfeiçoadas. Yves d'Évreux (24) afirma ter visto uma provida de maxilar móvel. Como se verá, ao tratar dos mitos agrícolas, esses engenhosos dispositivos visavam a permitir que o boneco triturasse as sementes das plantas, nas quais pretendiam os silvícolas incutir a "força de multiplicação" do "espírito encerrado nesse bonifrate".

O espírito morador de tais cabaças era consultado antes de qualquer combate. Escreve o padre Anchieta (25) em uma das suas cartas, referindo-se aos índios: "Um dia antes da batalha, fizeram uma pequena cabana, segundo seu costume, onde puseram uma cabaça cheia ao modo de rosto humano, ataviada com plumas; os feiticeiros chamados pajés lhes oferecem sacrifícios e os consultam sobre o sucesso da guerra" (*i*).

Dessas cabaças às verdadeiras estátuas, não faltava senão um passo. O trecho de Yves d'Évreux (26), reproduzido mais adiante, por inteiro, ensina-nos que os tupinambás já o tinham transposto, pois possuíam ídolos encarnando provavelmente as almas dos ancestrais, comparáveis aos *ze-*

(20) Nimuendajú (3), p. 1027.
(21) Nóbrega, p. 22.
(22) *Informação do Brasil*, p. 433.
(23) Vasconcelos, p. 101.
(24) P. 137.
(25) P. 317.
(26) P. 302.

*mes* das Antilhas (*j*): "Falaram-me, também, de certos curandeiros daquelas regiões, que possuíam choupanazinhas nas matas, nas quais iam consultar os espíritos. Realmente, é freqüente, na ilha e suas vizinhanças, edificarem tais curandeiros ou feiticeiros pequenas ocas de palhas nos lugares mais ermos dos bosques, onde põem idolozinhos de cera ou de madeira, de forma humana, uns menores, outros maiores, mas não de mais de um côvado. Ao mencionado lugar, em determinados dias, vão os feiticeiros, sozinhos, levando consigo fogo, água, carne ou peixe, farinha, milho, legumes, penas coloridas e flores. Desses alimentos preparam uma espécie de sacrifício, em honra aos ídolos, queimando-lhes resinas cheirosas e adornando-os com penas e flores. Lá permanecem os feiticeiros, insulados, por longo tempo; acredita-se que, nessa ocasião, vivem em comunicação com os espíritos".

O maracá servia de receptáculo ao espírito. Esse instrumento musical era formado por uma cabaça na qual se introduziam sementes ou pedras. Fazia o papel dos chocalhos. Conservavam-no na mão, ou fixavam no chão com o auxílio de uma flecha que o atravessava de lado a lado e cuja extremidade tinha sido enfeitada com tufos de plumas de arara. A veneração pela qual era tido o *maracá*, assim como o seu caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído reproduzia a voz dos espíritos. Provam-nos os textos seguintes: "Cada qual tinha na mão o seu *maracá*, isto é, umas espécies de guizos feitos de certo fruto maior do que um ovo de avestruz...; e os índios faziam-no soar a todo o momento para que, diziam, o espírito viesse depois a falar com eles" (27). "Tem esse fruto (refere-se ao *maracá*) muita honra e reputação entre os selvagens, que o consideram mesmo como o seu *Toupan*. E os tais profetas, quando aparecem, fazem-no falar lá de dentro, surpreendendo o segredo dos inimigos ou, como afirmam, recebendo notícias das almas dos mortos queridos." (28)

O *maracá* não era uma coisa sagrada por si mesmo (*k*). Os espíritos não se manifestavam por seu intermédio senão quando o instrumento era antecipadamente impregnado por essa força que só os feiticeiros lhe podiam dar. "Cada homem tem o seu próprio *maracá*. Ora, há entre os índios alguns indivíduos chamados *Paigy* e que são considerados como portadores de boas novas. Esses indivíduos percorrem, anualmente, o país, em visita a todas as cabanas, asseverando que estão em contato com um espírito, vindo de regiões estranhas e longínquas, o qual lhes deu o poder de fazer falar, à sua vontade, os *maracás* e insuflar-lhes virtudes capazes de satisfazer a qualquer desejo dos índios. Cada qual quer, então, que o poder mágico seja conferido a seu chocalho. E, para tal fim, organiza-se uma grande festa com bebedeiras, cânticos e adivinhações, juntamente a várias outras cerimônias curiosas. Em seguida, os feiticeiros marcam o dia em que uma cabana deverá ser evacuada e interdita a mulheres ou crianças. Ordenam, depois, que todos pintem o seu *maracá* de vermelho e enfeitem-no de penas, apresentando os instrumentos, assim preparados, aos feiticeiros, se quiserem que os mesmos adquiram o poder de falar. Isso feito, os pajés dirigem-se para a cabana, acomodam-se em suas extremidades, com os próprios *maracás* fincados no chão, apresentando-lhes os assistentes os seus, juntamente com ofertas de flechas, penas e penduricalhos para as orelhas (a fim de que não seja ninguém esquecido). Quando todos os maracás estão reunidos, o feiticeiro toma cada instrumento de per si e defuma-o com uma erva chamada *Bithin petun* (*l*), aproximando-o da boca, agitando-o e dizendo-lhe: — *Nee rora* (*m*), agora fala e procura ouvir-me. Estás aí dentro? — Finalmente, os feiticeiros se põem a murmurar em voz baixa, pronunciando algumas palavras que não se percebe de onde saem. Assim, o populacho fica convencido de que foi o *maracá* quem falou, quando, na realidade, foram os feiticeiros que o fizeram. Os pajés procedem, desse modo, com todos os *maracás*, uns após outros, ficando cada qual convencido de que o seu chocalho tem muito poder. Então, os feiticeiros exortam os índios a guerrear e a capturar os inimigos, porque os espíritos encerrados nos *maracás* têm gana de comer carne de prisioneiros. E, com isso, se despedem. Em suma, mal os *Paygi* transformam em ídolos a todos os *maracás*, toma cada qual o seu, chamando-lhe de seu querido filho e levantando-lhe um abrigozinho próprio. Nesse local os donos levam-lhe alimentos, indagando das necessidades dos maracás, justamente como o fazemos com o nosso verdadeiro Deus. Os *maracás* são as suas divindades." (29)

Léry (30) faz alusão à mesma cerimônia: "Os caraíbas vão, especialmente, de aldeia em aldeia, e, com as mais belas plumagens possíveis, adornam esses grandes chocalhos, chamados *maracás* (adquiridos, de cada família, três, quatro ou mais que encontrem). E assim enfeitados, fincam-nos no chão, na ponta da flecha, ao longo ou no meio das ocas, ordenando, em seguida, que lhes seja dada comida e bebida. De maneira que os embusteiros fazem crer aos pobres tolos que essas espécies de frutos ou cabaças, de tal modo vasadas, paramentadas e ungidas, comem e bebem realmente à noite. E, como cada chefe de família acredita nisso, nenhum deles esquece de pôr ao pé dos seus *maracás* não só farinha, carne e peixe, mas também a bebida de nome *cauim*. Em geral, deixam os *maracás* plantados em terra, de quinze dias a três semanas, sempre servidos dos mesmos alimentos, após o que lhes atribuem santidade, trazendo-os sempre na mão e dizendo que, ao fazê-los soar, os espíritos lhes vêm falar".

(27) Léry, t. II, p. 70.
(28) Thevet (1), p. 224.
(29) Staden, part. II, cap. XXIII.
(30) T. II, p. 73-74.

Cada família tinha, pois, o seu *maracá*, que nem sempre, como é provável, era conservado em uma cabana especial, pois Thevet (31) o inclui entre os móveis caseiros. As mulheres é que, verossimilmente, estavam interditas, senão de tocar, pelo menos de usar semelhantes instrumentos.

Eram os *maracás* o acessório indispensável de toda festa religiosa e, em particular, das danças nas quais marcavam o ritmo.

Antes de partirem para a guerra, os tupinambás dançavam com os seus chocalhos, rogando-lhes auxiliá-los na captura dos inimigos. Os guerreiros levavam-nos consigo, na campanha, dançando e manejando os *maracás* todas as vezes que pretendiam auscultar o futuro, ou, mais exatamente, a disposição das forças místicas envolventes. O bom êxito de qualquer expedição era atribuído aos *maracás*. Os índios davam-lhes graças, entoando cânticos ou executando danças em honra deles.

Conta Staden (32) que, quando caiu em poder dos tupinambás, estes o conduziram até uma choça onde estavam os *maracás* e, mostrando-lhos, confessaram ter-se realizado uma das suas profecias. A profecia anunciara a prisão de um europeu.

O *maracá* é instrumento muito espalhado em toda a América, onde se reveste, sobretudo, do caráter de um objeto sagrado. Entre os apapocuvas-guaranis presta o mencionado instrumento tão importante serviço quanto entre os tupinambás. "A santidade e a força mística do *maracá*", observa Nimuendajú (33), "residem no seu som." Assim, não é aconselhável falar-lhe desnecessariamente. Esses indígenas irritam-se bastante quando algum estrangeiro faz soar o maracá por mero divertimento. As sementes postas no cabaço não são escolhidas ao acaso: são sementes de uma planta chamada *ymaú*, tida como sagrada (*n*). Os feiticeiros sabem tirar do instrumento em questão sons incrivelmente variados.

O médico-feiticeiro chipaia evoca o espírito dos mortos com o auxílio do som do seu *maracá* (34).

Foi, talvez, do culto dos *maracás* que surgiu, entre os tupinambás, a prática da representação dos espíritos por meio de cabaças. Esse chocalho tomava, às vezes, o aspecto de rosto humano. Staden (35) diz, com efeito, que os selvagens abriam, em uma das suas faces, uma incisão à feição de boca, como se pode perceber na gravura do tal instrumento por ele deixada. O *maracá*, de simples receptáculo dos espíritos, acabou por se tornar a configuração material dos mesmos.

---

(31) (1), p. 224.
(32) Part. II, cap. XXVI; part. I, caps. XXI e XXIV.
(33) (1), p. 431.
(34) Nimuendajú (3), p. 1009.
(35) Part. II, cap. XXIII.



## NOTAS AO CAPÍTULO VI

### (ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) Em outra parte da mesma obra, Thevet refere-se a essa prática mágico-religiosa dos tupinambás. Dessa vez menciona o objeto que os selvagens atiravam na água — penas de perdiz. De um rito semelhante fala Anchieta (*op. cit.*, p. 128): "Por isso, costumam os índios deixar em certo caminho, que por ásperas brenhas vai ter ao interior das terras, no cume da mais alta montanha, quando por aí passam, penas de aves, abanadores, flechas e outras coisas semelhantes, como uma espécie de oblação". Cf. ainda a p. 331, trecho, aliás, que Métraux cita mais adiante.

(*b*) A ave agoureira parece ser alguma das do gênero *Tapera*. A *Tapera naevia naevia* L., p.e., tem vasta sinonímia: peitica (Nordeste), mati-taperê, matinta-pereira (Amazônia), piririguá etc. Sobre o assunto, cf. Osvaldo Orico, *op. cit.*, p. 168-169.

(*c*) Não consegui explicação para essa palavra.

(*d*) A respeito do termo *pay*, v. as notas do cap. VII.

(*e*) Há um engano na página da obra de Cardim, citada por Métraux. A página é a 162.

(*f*) O trecho de Nóbrega vai citado segundo o original português.

(*g*) *Idem idem* o do autor da *Informação*, que é, como se sabe, Anchieta.

(*h*) *Idem idem* o de Vasconcelos.

(*i*) O trecho de Anchieta, citado por Métraux, é o da carta pub. nos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 1878, t. III.

(*j*) A respeito dos primeiros indícios de idolatria entre os tupi-guaranis, leia-se a interessante nota de F. Denis, às p. 410-412 da obra de Yves d'Évreux (ed. de 1874). "Estes (diz Anchieta, *op. cit.*, p. 331-332, referindo-se aos pajés) também costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os têm com muita veneração escondidos em uma casa escura para que aí vão os índios a levar suas ofertas." Em uma carta datada de 1551, Pero Correia assim se expressa, quase que repetindo os demais jesuítas: "Estes fazem umas cabaças à maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera compostas à maneira de lavores" (*Cartas avulsas*, cit., p. 97). Mas os sinais de idolatrias deviam ser, a princípio, de origem européia e depois africana.

(*k*) O maracá era, realmente, a representação mística do pajé.

Esse instrumento mágico-religioso, espécie de chocalho feito de cabaça, assemelhava-se a um melãozinho oco, mas cheio de milho miúdo, de grãos negros ou de pedras. O pau que o atravessava servia de cabo e — no dizer de F. C. Hoehne, *Botânica e agricultura no Brasil (Século XVI)*, São Paulo, 1937, p. 125 — essa vareta era feita com a brejaúba (*Astrocaryum Ayri* Mart.).

Thevet (*Sing.*, ed. cit., p. 321-322) explica que o fruto que servia de chocalho era a *cohyne* (Léry escreve *Choyne*), conhecida no Brasil pelos nomes de *cueira*, *cabaceira* ou *cuitezeira* (*Crescentia cuyete* L.).

(l) *Bithin petun*. A frase não passa de uma repetição, pois *petun, betun, bittin, pytyma, petigma, petume, petim, pitima* são formas diversas da mesma palavra: o tabaco, na língua tupi. *Pitar, pitada, pito* parece que se originaram desse nome (Artur Neiva, *Estudos da língua nacional*, São Paulo, 1940, p. 194 ss.).

Interessante a nota de Vale Cabral à p. 112 das *Cartas* de Nóbrega (ed. cit.).

Na ed. da obra de Hans Staden, revista e anotada por Teodoro Sampaio (Rio de Janeiro, 1930), aparece apenas a palavra *Bittin*.

(*m*) *Nee Kora* é como está na ed. de Hans Staden, acima citada (p. 154). Entre parênteses vem a forma mais correta — *nheen coire*. *Cuire* (agora) e *nheen* (fala), cf. Stradelli, *Voc.*, cit.

(*n*) Métraux passa um pouco acima desse assunto, quando trata das demais tribos tupi-guaranis. Ultimamente, Charles Wagley, em ensaio publicado no *Boletim do Museu Nacional* (Nova Série — Antropologia), set. de 1943, n. 3 — "Xamanismo Tapirapé", estudou demoradamente as crenças dos tapirapés, indígenas do grupo tupi-guarani.

Entre os tapirapés, os espíritos são de dois grupos: os *ančúnga iúnwera* ("almas descorporificadas dos mortos") e os seres malignos de muitas classes e naturezas. Esses espíritos habitam as aldeias abandonadas, "onde revivem suas vidas terrenas". Freqüentemente, porém, vagueiam à noite e, sobretudo, nas estações chuvosas, quando então procuram aproximar-se das aldeias, em busca de aquecimento. Em razão disso, as pessoas têm medo de sair, à noite, do recinto da aldeia. De quando em quando, os espíritos aparecem aos vivos, assustando-os e, algumas vezes, atirando-lhes "uma substância semelhante a poeira".

Por ocasião dos funerais, os espíritos reúnem-se em volta do túmulo para arrebatar a alma do recém-falecido, sendo, nessa ocasião, muito perigoso para os vivos. "Quando um tapirapé morre, os homens levam consigo facões e espelhos, como proteção contra os espíritos, durante a vigília. Se os espíritos se vêem refletidos em espelhos, assustam-se e vão-se embora."

Os principais encontros dos tapirapés com os espíritos verificam-se por ocasião dos sonhos. Os sonhadores visitam-nos, algumas vezes, em sua aldeia, aprendendo com eles canções etc. Ao fim de certo período, os próprios espíritos morrem, transformando-se, então, em animais (sapos, pombos, rãs, veados, pacas).

Os *ančúnga* malignos vivem geralmente nas florestas. É uma sorte que morem assim tão distantes, pois são muito perigosos. Vários deles têm sido destruídos pelos pajés, de modo que alguns desses demônios são agora xerimbabos (animais de estimação) dos tapirapés.



## CAPÍTULO VII

## O FEITICEIRO

Entre os tupinambás, não era por meio de práticas iniciatórias ou de treinamento que alguém se tornava feiticeiro, mas por inspiração. Em cada tribo havia um número mais ou menos considerável de indivíduos dotados de poder mágico e capazes de servir-se dessa faculdade. Todos os chefes e pessoas de idade avançada estavam ao corrente de certos ritos, que tinham a força de exercer ação sobre outrem, ou sobre o curso das coisas (1). Mas, se o segredo de tal arte era do conhecimento geral, poucos, entretanto, conseguiam atingir real perfeição. Para tornar-se um feiticeiro de reputação, cumpria dar provas de seu talento. Semelhantes provas consistiam quer em usar determinados passes mágicos, quer em ter êxito no tratamento de doenças, quer ainda em fazer profecias de exata comprovação (2). "A revelação do feiticeiro", diz Yves d'Évreux (3), "dependia de algum acidente ou caso fortuito: como, por exemplo, se, anunciando as chuvas, estas caíam imediatamente depois. Se, ainda, tendo soprado algum doente, o mesmo, porventura, recuperava a saúde, isso constituía um meio de ser logo respeitado e tido como feiticeiro de muita experiência." O *sire* de Rasilly possuía, entre os seus súditos, um prestidigitador habilíssimo, que se divertia em embasbacar os índios com a sua destreza. Os tupinambás, imediatamente, deram-lhe o nome de *Pagé Ouaëssou*, isto é, o grande feiticeiro (4). Staden (5) teve igual sorte: por ter, em diferentes ocasiões, à custa de suas preces, apaziguado o mar ou parado as chuvas, acabou por gozar da reputação de feiticeiro-mor. Essa reputação cresceu quando, tendo dito, a um dos chefes indígenas, que a lua o encarava raivosamente, este e todos os membros da família caíram doentes.

(1) Claude d'Abbeville, fol. 326 v.
(2) Yves d'Évreux, p. 285-287.
(3) *Id. ibid.*
(4) Claude d'Abbeville, fol. 327.
(5) Part. I, caps. XXX, XXXVII, XLVII e LXXX.

Em cada aldeia havia alguns feiticeiros titulados, que faziam o ofício de curandeiros e presidiam às danças e às cerimônias religiosas comuns (6). Eram chamados *pagis* ou *pagés* e podiam ser considerados os sacerdotes da tribo. Uns tantos dentre eles, todavia, adquiriam certa reputação, que os colocava acima da confraria e lhes dava uma situação superior, recebendo o nome de *Pagé-ouässou*, ou de *Caraïbe*, palavra que os antigos autores traduziam por "santidade ou homem sagrado". Eram com os mesmos que os espíritos, de preferência, se comunicavam; seu poderio atingia uma força extremamente terrível. Quando alguém estava na iminência de adquirir força mágica acima da dos demais feiticeiros, sua atitude e aspecto mudavam inteiramente (7). "Quanto mais os feiticeiros conseguiam aumentar a fama de seus sucessos", observa Yves d'Évreux (8), "tanto mais os mesmos afetavam uma gravidade exterior. Pouco falavam, preferindo a solidão e evitando tanto quanto possível as companhias, pelo que acresciam em honra e respeito. E eram os mais chegados aos principais, que lhes falavam reverentemente, como é do costume nesse país. Ninguém os incomodava. Finalmente, para alimentar tal renome, os referidos feiticeiros erigiam suas choças à parte, afastadas das dos outros índios." Thevet (9) expressa-se igualmente quando fala desses feiticeiros: "Tornam-se vagabundos, errando, cá e lá, pelos matos e outros lugares, não retornando, juntamente com os seus companheiros, senão raras vezes e em determinadas horas. E assim fazem crer que se entretêm com os espíritos".

Os *pay* (*a*) tornavam-se, geralmente, feiticeiros ambulantes, empreendendo longas excursões através das regiões ocupadas pelas tribos de sua raça. O terror e receio infundidos podiam ir até a divinização, por pouco que sua fama fosse bem merecida. Manifestações exteriores de toda espécie traduziam os sentimentos de respeito e submissão que suscitavam: "A qualquer parte aonde iam eram sempre bem recebidos; acolhiam-nos honrosamente, com cânticos, danças, cauinagens e tantas outras cortesias imagináveis" (10). Yves d'Évreux (11) e Thevet (12) tiveram ocasião de assistir a cenas semelhantes. Era tão grande a alegria provocada pela vinda de um feiticeiro de nomeada, relata o padre Nóbrega (13), que os índios chegavam a limpar o caminho por onde o mesmo iria passar. Tais manifestações eram, aliás, interessadas. Procurava-se ganhar-lhe a amizade por meio de louvaminhas. "Vereis", diz Thevet (14), "o povaréu ir buscá-lo no caminho, prosternando-se e rogando: — Não nos deixeis cair doentes. — E, assim, outras coisas mais." A inimizade dos feiticeiros podia tornar-se um terrível flagelo para a tribo, pois "os índios atribuíam todas as suas desditas às prédicas ou presságios do mesmo" (15).

(6) Yves d'Évreux, p. 287.
(7) Cardim, p. 162; *Informação do Brasil*, p. 433.
(8) P. 287.
(9) (1), p. 173.
(10) Claude d'Abbeville, fol. 326 v.
(11) P. 289.
(12) (1), p. 174.
(13) P. 92.
(14) (1), p. 174.



O terror espalhado pelos feiticeiros constituía um meio de aquisição de riquezas, pois podiam eles pedir impunemente o que desejassem. Todas as suas aspirações eram imediatamente executadas (16). Iapy Ouassou, o principal chefe da ilha do Maranhão, tendo caído gravemente doente (17), atribuía seu mal ao sortilégio de um feiticeiro com o qual tivera algum mal-entendido e, para desarmar sua cólera, enviara-lhe custoso presente. Staden (18) não teve, igualmente, nenhum trabalho em persuadir suas pretensas vítimas a nada empreender contra ele. Muitas vezes os feiticeiros não se contentavam com simples dons: atreviam-se até a exigir a filha ou a irmã de um membro da tribo (19), e este, por pouco que pareça razoável, evitava recusar o pedido. Desse modo, os feiticeiros conseguiam, a exemplo dos chefes, numerosas mulheres. Um deles, diz-se, possuía trinta, cifra jamais atingida pelo mais rico morubixaba (20).

A autoridade usufruída pelos feiticeiros era incontestável. "Os pajés nada dizem ou pedem que não seja logo executado por toda essa gente, até mesmo pelas pessoas mais velhas." (21) Todos os cronistas são unânimes nesse particular. Mas, apesar de tal poder, os feiticeiros raramente exerciam a chefia política, embora haja alguns exemplos de grandes *pay* à testa da tribo. "O curandeiro-mor de Tapuitapera adquirira, em seus territórios e nos dos seus vizinhos, a fama e a autoridade de um verdadeiro mágico, com o poder de enviar a quem bem quisesse a doença e a morte (22). Ou, ao contrário, curava e restituía a saúde dos que lhe agradassem. Por esse motivo, alcançou as funções de cacique, manejando, a seu bel-prazer, todos os habitantes da região." Cada uma das duas frações da nação tobajara tinha à sua frente um médico-feiticeiro (23). Cumpre notar, todavia, que todos os sinais de respeito e favores auferidos por esses bruxos não os preservavam da morte se, porventura, sua fama decaísse em virtude de falsas predições, ou de curativos mal sucedidos (24).

A condição de *pay* não constituía apanágio exclusivo dos homens. Yves d'Évreux (25) refere-se a uma velha mulher que adquirira enorme reputação em toda a ilha do Maranhão e à qual se recorria em casos desesperados: "Quando todos os feiticeiros já não sabiam o que fazer, então era ela convidada e trazida com segurança, porém às ocultas". No seu colóquio

(15) Claude d'Abbeville, fol. 327. A respeito das honrarias, de que eram objeto os feiticeiros, cf. Staden, part. I, cap. XXXV.
(16) Nóbrega, p. 93.
(17) Yves d'Évreux, p. 290-291.
(18) Part. I, cap. XXXV.
(19) Soares de Sousa, p. 323.
(20) Yves d'Évreux, p. 325.
(21) Claude d'Abbeville, fol. 325 v.
(22) Yves d'Évreux, p. 290.
(23) *Id.* p. 294.
(24) Thevet (1), p. 174.
(25) P. 301.

em língua brasílica, Léry (26) explica a palavra "*Mosseu y gerre*" da seguinte maneira (*b*): "guarda dos remédios, ou a quem pertencem os remédios; e usam os índios dessa expressão propriamente quando querem chamar feiticeira a uma mulher, ou quando está ela possuída de certo espírito mau, pois *mosseu* é remédio e *gerre* é pertença".

As principais funções do feiticeiro são enumeradas por Claude d'Abbeville nos termos adiante indicados: "Põem-se, antes de tudo, a predizer a fertilidade ou estiagem dos anos; prometem chuvas abundantes e toda sorte de bens; fazem, finalmente, crer ao povo que, soprando a parte doente do corpo de qualquer pessoa, esta logo se cura".

A atividade do feiticeiro ultrapassava ainda o quadro estabelecido por Claude d'Abbeville. Deviam eles predizer os resultados de qualquer empresa coletiva ou individual, agir sobre os fenômenos naturais e enviar a doença ou a morte. Os grandes feiticeiros eram capazes de realizar encargos mais difíceis: podiam ressuscitar os mortos (27), fazer nascer as plantas ou receber alimentos de maneira miraculosa (28).

De modo geral, os indígenas certamente atribuíam aos seus feiticeiros todos os acontecimentos desagradáveis, importantes ou não, supervenientes: assim, por exemplo, quando não apanhavam alguma caça nos seus mundéus, os índios julgavam-se vítimas da hostilidade de algum feiticeiro (29).

Não havia nenhuma dúvida de que os feiticeiros fossem capazes de transformar-se, à vontade, em toda espécie de animal; pelo menos, acreditavam-no os guaranis, como, aliás, ainda hoje o fazem os seus descendentes. A forma preferida pelos bruxos malvados era a do tigre (30). Os chiriguanos crêem tão firmemente na possibilidade, sem limites, do poder de transformação dos feiticeiros que, quando algum tigre ou serpente, animais inofensivos por si próprios, os atacam, julgam aqueles índios ocultar-se algum feiticeiro sob a forma dos mesmos animais (31).

O poder de feitiçaria provinha das relações com os espíritos. Conta Yves d'Évreux (32) que um *pay* convertido ao cristianismo confessou-lhe que, "quando exercia a pajelança, era visitado por numerosos espíritos galhofeiros. Voavam à sua frente, ao encontrar-se ele na mata, tomando várias cores. Mas não lhe faziam nenhum mal e, por isso, procurava familiarizar-se com os mesmos".

Muitas vezes, os próprios espíritos tornavam-se fâmulos do feiticeiro, que os encarregava de trabalhar em seus roçados. Em mais de um des-

(26) T. II, p. 129.
(27) Cardim, p. 162.
(28) Claude d'Abbeville, fols. 69-70.
(29) Anchieta (3), t. II, p. 110.
(30) Techo, p. 311.
(31) Corrado, p. 50.
(32) P. 247.



ses serviços domésticos, os espíritos avisavam ao seu senhor a propósito dos acontecimentos futuros, dando-lhes toda sorte de conselhos (33). Um feiticeiro do Maranhão pretendia "ter a seu serviço um mui bom espírito, amigo de Deus, nada malvado, o qual procurava, pelo contrário, fazer o bem: alimenta-se comigo, dizia, dorme e anda na minha frente, voando, muitas vezes, diante de mim; e, quando chega a época de cuidar das plantações, limito-me a marcar, com um pau, a extensão do meu roçado, encontrando, na manhã seguinte, tudo feito" (34). Outro feiticeiro, da mesma região, "criava em sua casa um morcego, a que os índios chamavam *endura* (*c*), o qual lhe falava em voz humana e na língua dos *tupinambás*. E falava tão alto que se podia ouvi-lo a seis passos de distância, embora confusamente e com o timbre infantil. Respondia-lhe o selvagem ficando só em casa, pois, quando percebia querer falar-lhe o morcego, despedia a todos... Perguntaram-lhe os franceses como viera a criar e a sustentar esse animal, respondendo o feiticeiro que, certo dia, o seu espírito, quando ele estava só, dissera-lhe iria falar-lhe, doravante, sob a forma desse horrendo pássaro. Por isso, preparara um alojamento em sua oca, onde o morcego vinha dormir e repousar, e, quando desejava falar-lhe, escutava-o e respondia-lhe. Esse espírito, quando necessitava comunicar-lhe alguma novidade, chamava-o pelo nome, falando com ele em casa ou no bosque. E mandou o feiticeiro fazer-lhe um ninho, onde o espírito se recolhia e conversava, sempre sob a forma de morcego. Dizendo isso, mostrou num dos cantos da choça, onde estava o ninho construído de folhas de palmeira: — Ali, acrescentou, vem o animal falar-me; discorremos juntos, comendo ele o que eu lhe dou" (35).

O acontecimento seguinte, adiante narrado pelo mesmo autor (36), põe em plena evidência o fato de que o poder dos *pay* dependia, freqüentes vezes, do auxílio prestado pelos espíritos: certo feiticeiro esforçava-se, por todas as formas de cerimônias, no sentido de provocar as chuvas, mas, como "a chuva não aparecesse, apesar de o referido feiticeiro não cessar, dia e noite, de mandar dançar os selvagens — aos gritos o mais alto possível, a fim de despertar o seu espírito, como, outrora, faziam os sacrificadores de Baal —, achou o mesmo prudente fazer crer aos índios que estava vendo, realmente, o seu espírito, carregado de chuvas, do outro lado do mar, embora não pudesse aproximar-se por causa da cruz plantada no centro do pátio da aldeia". Outros exemplos poderiam ser citados, que demonstrariam quanto a maior parte das ações dos feiticeiros dependiam do espírito sobre o qual exercia o mesmo a sua autoridade. "Dizem (os índios, assegura o autor de *Informação do Brasil* (37)) que têm um espírito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo." (*d*)

(33) Yves d'Évreux, p. 246.
(34) *Id.*, p. 138.
(35) *Id.*, p. 294-296.
(36) *Id.*, p. 138.
(37) P. 432.

As relações com os espíritos familiares eram isentas de qualquer complicação; mas havia determinadas categorias de espíritos que só se podiam consultar submetendo-se, o paciente, a diversas prescrições e realizando ele certos ritos. Os espíritos, cujo acesso era tão difícil, são chamados por Thevet (38) de *Houioulsira* e são, provavelmente, as almas dos mortos (*e*). Sabe-se, de fato, que os feiticeiros viviam relacionados com os tais espíritos, indo visitá-los no além-túmulo. "Quando se trata de saber alguma coisa nova, de importância", diz Thevet (39), "usam os indígenas de certas cerimônias e inovações diabólicas, a saber: levantam, primeiramente, uma choça nova, jamais habitada, armando dentro dela uma rede branca e limpa; em seguida, transportam para a referida oca grande quantidade de víveres, inclusive o cauim (que é a sua bebida ordinária, mas fabricada por uma donzela de dez ou doze anos) e a farinha de raízes (que os índios usam em lugar do pão); finalmente, depois de tudo assim preparado, o povo, reunido, conduz esse gentil profeta à cabana, onde o mesmo permanece sozinho, depois que uma das moças lhe der água para lavar-se. É preciso notar, entretanto, que, antes do mistério, o pajé deve abster-se de relações sexuais com a sua mulher. Isso por espaço de nove dias. Em seguida, quando fica só na cabana e quando todo o povo já se tem afastado do local, estende-se o feiticeiro na rede e começa a invocar o espírito maligno. A invocação dura toda uma hora, havendo ainda outras cerimônias do costume, mas que não podem ser percebidas; de tal modo que, no final do rito, o espírito acaba por chegar, silvando e assobiando, como dizem. Afirmam mesmo alguns índios que esse espírito aparece, em certas ocasiões, na presença de toda a gente. Ninguém o vê, mas se percebe qualquer coisa semelhante a um ruído ou uivo. Ao que todos exclamam a uma só voz: — *Rogamos-te dizer a verdade ao nosso profeta, que te aguarda lá dentro.* As perguntas, com as respectivas respostas, dizem respeito aos seus inimigos, a saber, o que pensam eles, quem terá a vitória, se alguém será aprisionado e devorado pelos contrários, ou ferido por algum animal feroz etc. ... Chama-se o espírito *houioulsira*. Isso e outros fatos me afirmaram alguns cristãos que há longos tempos vivem entre os silvícolas. E, principalmente, que os selvagens americanos não se lançam a nenhuma empresa sem ouvir os seus profetas. Ao terminar o mistério, sai o pajé da palhoça e, sendo logo cercado pelo povo, discorre sobre tudo o que pôde entender."

Os médicos-feiticeiros possuíam, igualmente, o poder de visitar a região dos mortos, onde entretinham conversação com os mesmos. Restituíam-lhes, os espíritos, a visita, quando assim o desejavam.

(38) (1), p. 181.
(39) (1), p. 175-177. Cf. (2), fol. 922 v; ms. inédito, fol. 98.



As maravilhosas curas operadas pelos feiticeiros eram devidas à ação de algum espírito que consentia, nessa ocasião, em tornar-se visível. Os doentes, entre os chipaias e apapocuvas, são submetidos, nos dias atuais, aos mesmos tratamentos em uso, no século XVI, na costa do Brasil. Assim como seus confrades tupinambás, os feiticeiros apapocuvas e chipaias sopram energicamente o paciente (40). Nimuendajú, que inquiriu minuciosamente a razão de semelhantes práticas, explica-a como um processo destinado a impregnar o doente de força mágica. É assim, também, que se pode interpretar a intervenção dos espíritos nas curas operadas pelos tupinambás. Tal força, concebida, talvez, como substância especial, podia não somente dar a saúde ao doente, mas ainda contribuir para o crescimento, o vigor e a coragem de todo ser por ela saturado. Qualquer *pay* possuidor de grande força mística podia, se o quisesse, fazer participar da referida virtude a outras pessoas.

Quando um médico-feiticeiro de elevado renome tinha realizado certas cerimônias de ordem religiosa ou mágica, não se esquecia de convencer os silvícolas de que eles também haviam recebido parte de sua "força espiritual". O modo como o médico-feiticeiro chegava a tal resultado tem sido discutido por inúmeros autores, dos quais é o primeiro Léry (41): "Observei que, de quando em quando, tomavam um caniço de quatro a cinco pés de comprimento, em cuja extremidade havia um pouco de *petun* seco e aceso. Rodando o caniço para todos os lados e soprando a fumaça sobre os selvagens, diziam: — *Para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito de força.* E os astuciosos caraíbas repetiam a cena por várias vezes".

Para Yves d'Évreux (42) a "força espiritual" de que Léry fala é representada pelo próprio espírito, ou demônio, prova da confusão constante estabelecida entre essas duas noções: "Tomou o feiticeiro um grosso caniço oco, que encheu de erva *petun*, e, acendendo numa das extremidades, soprou a fumaça sobre os selvagens, dizendo: – *Recebei a força do meu espírito, para que sejais sempre fortes e destemidos diante de vossos inimigos*" (*Est. II, fig. A*).

Podia qualquer pessoa tornar-se *pay*, impregnando-se da força mágica contida no sopro de um feiticeiro reputado. "Fazem muitos discípulos comunicando esse seu espírito a outros com os defumar e soprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe tal espírito treme e sua grandissimamente." (43) (*f*)

(40) Nimuendajú, (1), p. 352 e (3), p. 1005.
(41) T. II, p. 71.
(42) P. 137.Cf. *id.* (*Est. II, fig. A*), p. 307: "Esses barbeiros de maneira particular comunicam seu espírito aos outros: por meio da erva *petun*, introduzida em um caniço, cujos fumos os feiticeiros expelem sobre os assistentes, pela boca e através do caniço, excitando-os a receber o seu espírito e a sua virtude".
(43) *Informação do Brasil*, p. 432.

Fig. 2 — *Índios tupinambás fumam, reunidos em conselho (segundo Staden).*

Virtudes especiais eram sem dúvida conferidas à fumaça do tabaco, sem o que não se poderia explicar o papel das fumigações usadas nessas transfusões de "*mana*". Os tupinambás atribuíam ao tabaco diversas propriedades, entre outras a de esclarecer a inteligência e conservar, aos que o empregam, "saudáveis e alegres" (44). Os chipaias atribuem ao fumo soprado pelo médico-feiticeiro sobre o paciente o dom de reforçar o poder mágico de seu hálito (45).

Os antigos guaranis acreditavam, à semelhança dos tupinambás, na força potencial contida no corpo dos feiticeiros, os quais estavam tão convencidos disso que julgavam poder dar morte ao inimigo cuspindo-lhe no rosto (46).

(44) Yves d'Évreux, p. 110-111; Thevet (1), p. 158.
(45) Nimuendajú (3), p. 1005.
(46) Montoya, p. 49.



Entre as funções do feiticeiro tupinambá, figura ainda a de ouvir as mulheres em confissão, parecendo dar muita importância à estrita observância desse costume, de finalidade desconhecida. "O pajé-mor da província de Comã ia visitar, quando lhe aprazia, as aldeias sob o seu domínio, recomendando que todos fossem confessar-se a ele, especialmente as mulheres moças, casadas ou solteiras. E quando encontrava alguma que recusava a dizer-lhe tudo, ameaçava-a com o seu espírito, isto é, que havia de atormentá-la, pois tinha bastante finura para saber ocultar-se em qualquer coisa. Dava às mulheres, depois, uma espécie de absolvição, embora nem sempre guardasse os seus segredos; apesar disso, sempre exerceu o seu ofício de confessor, pelo menos até o tempo da nossa chegada. Imaginai, agora, quem lhes ensinaria essa maneira de confissão auricular, por meio da qual ameaçava de castigo os seus semelhantes (no caso de ocultarem alguma coisa de seu espírito), ou absolvia-os (se revelassem tudo ao referido espírito)." (47) Segundo o padre Nóbrega (48), essas confissões não eram somente feitas ao feiticeiro, mas estavam em estreita relação com os deveres dos indígenas no que concerne àquela personagem. Logo que era anunciada a vinda dos *pay* afamados, "antes que chegassem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas" (*g*). Como se vê, a confissão era assunto peculiar às mulheres e dizia respeito, talvez, às violações das prescrições referentes à vida sexual.

Há outra cerimônia, presidida pelos feiticeiros, cujo sentido não parece claro: "É costume dos *pajés-açus* celebrarem, em certas épocas do ano, lustrações públicas, isto é, purificações supersticiosas, por aspersão de água sobre os selvagens. Se bem que tudo dependa da sua imaginação, pois fazem tais abluções ao seu mero capricho, todavia a cerimônia consiste ordinariamente em encher grandes potes de barro, proferindo secretamente algumas palavras à sua superfície e soprando dentro deles fumo de *petun*. Depois, untando-se com um pouco de pó que guardam em casa, os índios põem-se a dançar. Finalmente, o feiticeiro, tomando um ramo de folhas, que mergulha nos potes, asperge, com o mesmo, a companhia. Isso feito, toma cada qual dessa água em cuias, ou escudelos de pau, com ela banhando a si e a seus filhos" (49) (*h*). Não é de estranhar que essas lustrações tivessem sido ordenadas pelo feiticeiro, a fim de pôr os seus fiéis ao abrigo do ataque das doenças. Diz Claude d'Abbeville (50) que, quando falecia alguém, aconselhava o feiticeiro lavarem-se todos os habitantes da aldeia.

Os acessórios de que se servia o feiticeiro na prática de sua arte consistiam simplesmente em uma cabaça pintada ou esculpida, em forma de

(47) Yves d'Évreux, p. 309.
(48) P. 92.
(49) Yves d'Évreux, p. 306.
(50) Fol. 325 v.

cabeça humana. Conforme já tive ocasião de dizer, esse objeto representava provavelmente um espírito. Tinha o mesmo o encargo de revelar e anunciar ao feiticeiro os segredos do futuro. Era aspirando o fumo, saído através dos orifícios feitos na mencionada figura, que o feiticeiro caía em estado de transe. E tudo faz supor que os *maracás* deviam ser tão indispensáveis quanto aquelas cabaças (51) (*i*).

A *mise-en-scène* requerida pelos atos do feiticeiro parece ter sido muito simples, pois a cabana solitária, na qual oficiava, não exigia nenhum arranjo especial. Certos *pay* contentavam-se com a abertura feita em uma árvore, pela qual escutavam as respostas dos espíritos (52). Outros "faziam buracos em choças apartadas e, nelas, os feiticeiros, deitados de ventre no chão, fechavam os olhos e metiam a cabeça nos referidos buracos, fazendo perguntas ao demônio e recebendo a resposta através de uma voz vinda do fundo" (53).

Alguns feiticeiros não hesitavam em empregar certos dispositivos engenhosos, destinados a iludir os clientes. Um deles adquirira muita reputação conseguindo, de maneira miraculosa, que irrompesse água, proveniente de uma cana de bambu cuidadosamente dissimulada na oca (54). Esses pequenos embustes, entretanto, não devem fazer pensar que os feiticeiros não tinham fé na eficácia das suas práticas. Numerosas anedotas poderiam ser extraídas das crônicas antigas, que provam inteiramente a credulidade dos feiticeiros.

O feiticeiro não se distinguia dos demais índios por nenhum sinal exterior; sua qualidade denunciava-se apenas pelos próprios atos. Mas é possível que o mesmo exigisse determinado cerimonial por parte das pessoas em sua volta. O feiticeiro português, que conduziu os potiguares na infeliz aventura, da qual tratarei mais adiante, se fazia carregar sobre duas espadas cruzadas. Quando os oficiais franceses reconheceram a visita do grande feiticeiro Pacamont, não se surpreenderam pouco vendo-o chegar escanchado no pescoço de sua mulher. A mulher estava pintada de preto (55).

Em todas as tribos do grupo tupi-guarani, o feiticeiro gozava, e ainda hoje goza, de extraordinária autoridade e consideração. O papel que o mesmo desempenhou na história pós-colombiana dessa família convence, por si só, dessa verdade, independentemente dos inúmeros testemunhos deixados pelos viajantes. E independentemente das tradições legendárias dos tupi-guaranis, que tratam quase por exclusivo dos milagres realizados pelos médicos-feiticeiros nos tempos antigos. Os guaranis tinham levado tão longe a veneração por seus feiticeiros que até lhes prestavam culto aos restos mortais. Possuíam, em lugares afastados, cabanas especiais, onde guarda-

(51) Vasconcelos, p. 101.
(52) Claude d'Abbeville, fol. 326.
(53) Yves d'Évreux, p. 300.
(54) *Id.*, p. 306.
(55) Yves d'Évreux, p. 326.



vam as ossadas dos feiticeiros poderosos. Os mortos repousavam em suntuosas redes, recobertas de tecidos de penas; multidões vinham consultá-los, "adorando-os" e trazendo-lhes ofertas. Em certas ocasiões, esses mortos ilustres "ressuscitavam e viviam em carne e osso". Suas profecias e ordens eram consideradas infalíveis, exercendo sobre as colheitas influência benévola. "Havia nesse templo muitas oferendas de frutas indígenas, que pendiam do teto e dos postes em lindos balaios. O sacerdote comia parte dos presentes e repartia o restante pelos lavradores, que os consideravam uma bênção para os seus campos." (56)

## NOTAS AO CAPÍTULO VII

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) *Pagi, pay, payni, paié, paé, piaccé, piaché, pautché* são variações da mesma palavra — *pajé*. "Os feiticeiros a que se refere o autor eram nas tribos tupis os *pajés*, vocábulo que se explica etimologicamente por *pa-yé*, aquele que diz o fim, o profeta. Era o médico, o curandeiro, o *magister artium*, o *barbier* dos autores franceses" (notas de Rodolfo Garcia à p. 293 dos *Diálogos das grandezas do Brasil*). José Veríssimo e A. Gonçalves Dias usaram *piaché*, corruptela de *epiaga*, gerúndio-supino de *epiac*, o "vidente".

E' possível que a instituição do pajé tenha uma base mais ampla do que a da cultura chamada *amazônica*, como o demonstrou o nome *piaché*, peculiar às Antilhas, e o nome *payni*, que é o feiticeiro mexicano. "*De qué origen racial fuera este hombre de medicina y dónde se elaboraran sus conocimientos y sistemas, no está definitivamente averiguado, pero de seguro no nació en el ambiente Tupi, dentro del cual fué nombrado* Pay *o* Caraibe", — diz J. Imbelloni (cf. Ramón Pardal, *Medicina aborigen americana*, Buenos Aires, s/d, p. 17-18).

Gabriel Soares de Sousa, que viveu no Brasil pelos fins do século XVI, ao descrever a figura do "feiticeiro" dos tupinambás interpreta bem o pensamento promédio dos escritores daquela centúria. "Entre esse gentio tupinambá", diz Gabriel Soares de Sousa, "há grandes feiticeiros, que têm este nome entre eles, por lhe meterem em cabeça mil mentiras; os quais feiticeiros vivem em casa apartada cada um por si, a qual é muito escura e tem por muito pequena, pela qual não ousa ninguém de entrar em sua casa, nem lhe tocar em coisa dela; os quais pela maior parte, não sabem nada e para se fazerem estimar e temer tomam este ofício, por entenderem com quanta facilidade se mete em cabeça a esta gente qualquer coisa... A estes feiticeiros chamam os tupinambás pajés."

A noção do pajé como feiticeiro, ignorante e mentiroso, embora astuto, que fazia mistério em torno de sua vida somente com o objetivo de receber honrarias, ou fazer-se temer dos demais, é, de certo modo, incompleta e falsa, sendo já tempo de submeter-se esta estranha figura a um exame mais acurado da crítica moderna.

O *pajé* ou *pay* (mago, sacerdote, curandeiro, xamã etc.) constitui, naturalmente, uma remota instituição social e surgiu, na frase de Roquette-Pinto, com o "velho", isto é, com a classe dos indivíduos experimentados nos segredos e vicissitudes da vida (*Seixos rolados*, Rio de Janeiro, 1937, p. 155). Mas é preciso notar que, embora, por isso mesmo, comum a todos os grupos primitivos da América, em nenhum deles adquiriu essa entidade uma expressão tão original quanto entre os tupi-guaranis e, conseqüentemente, entre os tupinambás.

O pajé tupinambá, segundo já observou Métraux, nascia como que predestinado. Não se improvisava. "Só os fortes de coração", diz Stradelli, referindo-se aos tupis em geral, "os que sabem superar as provas de iniciação, os que têm fôlego necessário podem aspirar a ser pajés.

(56) Montoya, caps. XXVIII-XXIX; Jarque, t. II, p. 71-75.

Com menos de cinco fôlegos não há pajé que possa enfrentar impunemente as cobras venenosas. Os pajés que têm de sete fôlegos para cima, lêem claro no futuro, curam à distância, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convém, tornar-se invisíveis e se transportar de um lugar para outro com o simples esforço do próprio querer" ("Voc.", cit., p. 585). Em suma, pajé não era qualquer um. É verdade que algumas vezes, o feiticeiro ignora o seu próprio poder mágico, que não raro se revela insolitamente. E, talvez, por isso mesmo, a magia não constituía privilégio dos homens, havendo até, entre os tupinambás, velhas mulheres com o apanágio dos pajés (curar moléstias, adivinhar o futuro etc.). O já mencionado Hans Staden chegou a presenciar uma cena do ritual por meio do qual os tupinambás investiam as mulheres na dignidade de pajés. Ainda pelo mesmo motivo de o poder mágico manifestar-se, em alguns casos, extraordinariamente, é que se explica, talvez, a frase de Évreux, a saber, de que muitos índios procuravam aprender esse "ofício", atraídos pelas suas honrarias e vantagens.

Agora, passar o pajé, de mero curandeiro, para a categoria de *caraíba*, de *santidade*, de *pajé-açu* (o *Pagé Ouaässou* ou *Pagé-ouässou* dos cronistas), aí a coisa se tornava mais difícil. Léry quis fazer crer que o pajé não passava de uma criatura de gênero diverso do do caraíba. Foi um erro desse calvinista. Todo caraíba era pajé, embora nem todo pajé fosse caraíba. Marcgrave compreendeu bem essa diferença. Os caraíbas, explica Léry, eram falsos profetas, que andavam de aldeia em aldeia, como os tiradores de ladainhas, infundindo a crença de que se comunicavam com os espíritos, ou de que podiam, com as suas artes, dotar os índios do poder de derrotar os seus inimigos ou, ainda, de que tinham a força de fazer crescer as plantas. De ano em ano, os tupinambás recebiam solenemente os caraíbas.

O referido Léry presenciou a uma dessas xangozadas, nas quais as mulheres e crianças se recolhiam às ocas, enquanto os silvícolas faziam roda, cantando em tom monótono, em torno dos caraíbas, recobertos de ricos mantos e adornados de sombreiros. Ao dançar, os caraíbas ora tangiam o maracá, ora avançavam e sopravam fumaça por meio de um canudo cheio de tabaco. A cerimônia era, além disso, regada a cauim, a bebida mágica por excelência dos tupiguaranis. Convém observar, demais, que as mulheres, embora segregadas da bacanal, repetiam até desmaiar, o estribilho do canto, ao mesmo tempo que, como possessas, urravam, espumavam e agitavam os seios.

Os caraíbas eram as mesmas *santidades* dos cronistas portugueses. Por onde passavam, graves, pouco comunicativos, seguiam-nos todos. Nada lhes faltava e dispunham de quantas mulheres quisessem. Acolhiam-nos, como já se viu, com danças, cantos e vinhos. E até limpavam-lhes o caminho por onde tinham de passar. Assim o diz o padre Manuel da Nóbrega: "De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao mesmo tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas" (*op. cit.*, p. 99). Outro jesuíta, o padre José de Anchieta, quase que repete o seu companheiro de apostolado no Brasil: "Cada um destes feiticeiros, a que chamam santidade, busca uma invenção com que lhes pareça que ganhará mais, porque todo este é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatórios de algumas ervas; outros dizem que os os que os não receberem se hão de tornar em pássaros e outras invenções semelhantes" (*op. cit.*, p. 331). Também os jesuítas Antônio Pires e Leonardo do Vale fazem referências a essas "santidades" (*Cartas avulsas*, cit., p. 122 e 382; Serafim Leite, *Hist.*, cit., II, p. 21, cit.). Acabando a santidade de falar, os índios começavam a tremer, principalmente as mulheres, as quais, deitando-se por terra e escumando pela boca, pareciam, no dizer de Nóbrega, como que "demoniadas". Esses eram os grandes pajés, os pajés santos, os pajés com poderes fora dos comuns à sua classe.

Os tupinambás, realmente, se julgavam, algumas vezes, perseguidos e atormentados pelos demônios, ou espíritos malignos. Léry procurou reproduzir uma dessas cenas diabólicas.

As funções dos pajés, eram, como é evidente, muito complexas. Naturalmente que uma das atribuições precípuas dessas personagens misteriosas tinha de ser curar os doentes, so-



bretudo se havia necessidade de extrair o *quid* maligno. O sopro, a sucção, a fumigação, as sangrias e outros ritos ou práticas constituíam um dos apanágios do pajé. Do mesmo modo, a aplicação das drogas e plantas medicinais costumeiras. Enumerando as habilidades do pajé como cirurgião, Martius, referindo-se aos índios do Brasil em geral, escreve: "O pajé para isto (isto é, para as escarificações) se utiliza da ponta aguçada do bico do gavião ou do tucano e do ferrão da arraia. A sangria é feita com este ferrão ou com o dente afiado do coati; várias tribos situadas a leste do Brasil, por exemplo os coroados, os puris e os botocudos, a praticam atirando sobre a veia, por meio de pequeno arco, uma flechazinha cuja ponta é um fragmento de cristal de rocha. Em geral, escolhem uma veia da panturrilha, raramente do cotovelo ou da fronte" (*Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, São Paulo, 1979, 2ª edição. Nas dores de dente, acrescenta aquele etnólogo alemão, o pajé emprega a punção da gengiva e, na imobilização dos membros fraturados, usa-se uma bainha, em forma de goteira, feita com as palmas do açaí (*Euterpe edulis* Mart., ou *E. oleracea* Mart.). Em suma, quer pelo emprego dos processos experimentais, quer pelo emprego dos processos mágico-religiosos, o pajé não deixa de exercer as funções de médico-feiticeiro (o *Zauberarzt* dos alemães, o *medicine-man* dos americanos, o *magicien* ou *barbier* dos franceses).

Comunicar-se aos espíritos, ou ao diabo, eis outra das funções ou predicados do pajé, assunto esse suficientemente tratado por Métraux, observando-se que, freqüentemente, a comunicação é feita por intermédio do maracá.

Naturalmente que o poder de comunicar-se aos espíritos elevava o pajé tupinambá à categoria de xamã. O xamã, na exata definição de Herbert König, caracteriza-se pela faculdade de falar aos espíritos, sobretudo nos momentos de seus transportes ou êxtases ("O xamã e o médico-feiticeiro", in *Actas Ciba*, Rio de Janeiro, 1939, n. 12). Ou, como explica Robert H. Lowie, o xamã é uma espécie de *medium*, que tem o dom de relacionar-se com o sobrenatural e servir-lhe de intérprete (*Manuel d'Anthropologie culturelle*, Paris, 1936, p. 337). O êxtase do pajé, entre as tribos tupi-guaranis, é um fato confirmado por algumas testemunhas, empregando até, esse feiticeiro, "como coadjuvante da prática médica, para entrar em transe, o uso de ilusogênicos ou estupefacientes designados genericamente pelo nome de Kurupá" (R. Pardal, *op. cit.*, p. 94). Essa planta é identificada com o nosso paricá (*Piptadenia peregrina* Benth., ou *Piptadenia macrocarpa* Benth.).

Naturalmente, se o pajé tinha o poder de comunicar-se aos espíritos, também não lhe faltavam forças para transformar-se em certos animais. Uma das formas prediletas do pajé era a da onça ou jaguar, pelo menos entre os chiriguanos e os guaraius.

Outro dos predicados do pajé era fazer prosperar os meios de subsistência da comunidade. Os depoimentos de Nóbrega e Anchieta dão bem uma idéia dessas funções. Aí o pajé, já feito uma santidade ou caraíba, prenunciava a abundância da caça e da colheita. Trabalho, não era mais preciso. Léry também afirma que os caraíbas persuadiam os tupinambás de que podiam fazer crescer as raízes (isto é, o aipi, a mandioca etc.) e demais frutos comestíveis. "Estes curandeiros", salienta Abbeville, "... são muito estimados pelos bárbaros... Dão-lhes o nome de pajé, curandeiro ou feiticeiro. Predizem a fertilidade e a secura da terra e prometem muita chuva e todos os bens."

Ainda mais: também cabia ao pajé a direção de certas cerimônias religiosas, como aquela presenciada e descrita pelo calvinista Jean de Léry. Yves d'Évreux, citado por Métraux, refere-se a um desses rituais mágicos a que chama de "lustrações públicas". Tais rituais consistiam em purificações com aspersão de água, extraída de um pote adrede preparado (o pajé murmurava, junto à água, palavras misteriosas, defumando-a em seguida). Após aspergir-se a água lustral sobre os circunstantes, seguia-se a ablução.

O poder de lançar a morte era outro dos apanágios do pajé. Marcgrave assim o atesta, referindo-se aos potiguaras. Thevet também afirma que os tupinambás, quando desejavam morte a alguém, procuravam, para tal fim, os seus pajés.

Não devemos esquecer, entretanto, que o pajé era também uma espécie de conselheiro e legislador, embora exercesse, menos freqüentemente do que os demais, essas funções políticas. Sendo o pajé uma entidade, segundo já se disse, emanada da classe dos indivíduos experimen-

tados, nada mais natural do que a sua elevação, em alguns casos, ao cargo de morubixaba. Eram os anciãos que exerciam, entre os tupinambás, a hegemonia política. Aliás, o morubixaba era uma autoridade não raras vezes apenas nominal, o que vinha facilitar a fusão de ambos os cargos.

Em suma, o pajé tupinambá era uma personagem complexa, aliando, algumas vezes, as suas funções de curandeiro e de *medicine-man* (*medicine-man* no sentido que lhe dá Gusinde) ao de chefe político.

Mas há um aspecto do estudo do pajé tupinambá que precisa ser ventilado. Os grandes pajés, ou caraíbas, adquiriam, não raras vezes, entre aqueles povos primitivos do Brasil, a atitude de "homens-deuses". A psicanálise já observou que a crença de ser deus é um complexo comum a todas as camadas culturais e caracteriza-se: *a)* pelo desejo de retraimento e inacessibilidade (ou seja, a vontade de tornar-se misterioso); *b)* pela fé na própria onipotência ou onisciência e conseqüente repulsa em face de qualquer idéia nova; *c)* pelo poder de predição; *d)* pela convicção de ser imortal; *e)* pela visão de um mundo melhorado ou ideal. A essas fantasias neuróticas podem ser acrescentadas ainda outras, como, por exemplo, a crença de que o homem-deus se comunica aos "espíritos", ou às entidades sobrenaturais, a quem procura imitar, ou com quem tenha empenho em identificar-se. Todas as características estudadas pela psicologia profunda, no complexo do homem-deus, encontram-se, também, perfeitamente esboçadas na figura do pajé.

O desejo de segregar-se (ser inacessível ou invisível) era um costume peculiar aos caraíbas tupinambás. Só apareciam de certos em certos anos, como já notara Nóbrega, ou "de ano em ano", segundo diz o padre Antônio Pires. Moravam em casas apartadas, ou em grutas sombrias, cuja exígua entrada ninguém ousava transpor (G. S. de Sousa, Vicente do Salvador, Fernandes Gama, Yves d'Évreux). Quando se hospedavam nas aldeias, metiam-se em choças escuras; se pretendiam falar aos espíritos, buscavam o côncavo das árvores, os recantos das taperas solitárias, os bosques ou lugares ermos. Sua onipotência evidenciava-se na faculdade de "lançar a morte" a quem quer que lhe caísse no desagrado: o mísero, assim atingido pelo anátema, metia-se na rede e finava-se de pasmo. Quem tudo podia, era, naturalmente, onisciente. Tal a causa da hostilidade com que os pajés recebiam qualquer inovação. Essa hostilidade traduzia-se numa guerra aberta aos jesuítas. O poder de profetizar (anunciar abundância ou secas, prometer chuvas) não passava de um aspecto da onisciência.

O pajé que caía em descrédito, ou não satisfazia as aspirações da tribo, era, por assim dizer, executado. Thevet e Cardim não escondem essa circunstância. Mas essa execução representava uma espécie de punição, pois, em geral, a imortalidade estava incluída entre os predicados dos grandes pajés. A imortalidade era condição que se adquiria à custa de solidão e de abstinência: foi mesmo esse objetivo a causa de várias migrações túpicas em demanda da "terra sem mal".

Realmente, a visão de um mundo ideal consistia na última e na mais importante das características do homem-deus. E foi com o objetivo de alcançar semelhante paraíso que os tupi-guaranis (tupinambás, apapocuvas, tanhiguás etc.) empreenderam numerosas migrações, exaustivamente estudadas por Métraux, as quais constituíam verdadeiras histerias coletivas ou psicoses gregárias.

E' incontestável que os pajés ou caraíbas tupinambás provocavam essas histerias coletivas, a crer no depoimento dos jesuítas: "Pelo sertão anda agora um (depõe o padre Anchieta, referindo-se aos pajés), ao qual todos seguem e veneram como um santo. Dão-lhe quanto têm...; aonde quer que vá o seguem todos, e andam de cá para lá, deixando suas próprias casas". E, assim, muitos outros autores.

Era esse um dos mais estranhos aspectos da vida, já de si tão complexa, do pajé, ou médico-feiticeiro dos tupinambás, que eu desejava salientar bem no presente comentário.

Em suma, os pajés, isto é, os grandes pajés ou caraíbas, podiam identificar-se com os próprios deuses ou ancestrais míticos, assunto esse que já foi objeto de precioso estudo de Métraux ("Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", in *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tuc.*, Tucumán, 1931, II, p. 61-92).



A monografia de Martin Gusinde, a quem me referi acima, é "O médico-feiticeiro entre os índios da América do Sul", in *Actas Ciba*, 1939, n. 12, p. 375-380. Em relação ao assunto, cf. ainda "O *bari*, o médico-feiticeiro dos *bororos*", de Maciel de Sousa, rev. cit., 1941, n. 12, p. 348-349.

Notas sobre os feiticeiros, entre os guaicuros, abipones, chiriguanos etc., encontram-se em Pedro Lozano, *Descripción corografica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, 1941. *Idem*, em Florián Paucke, *Hacia allá y para acá* (referentemente aos macobis), cit., II, p. 248 ss.

Há também, como já se viu, um estudo de Métraux, recente, sobre o assunto: *Le shamanisme chez les Indiens du Gran Chaco*, cit.

Estudo exaustivo do xamanismo, entre os tapirapés, fez Charles Wagley, "Xamanismo Tapirape", cit. Segundo Wagley, os principais encontros entre os feiticeiros e os espíritos ou demônios são realizados por intermédio dos sonhos. O sonho é a fonte do poder xamânico. Os pajés menos poderosos sonham ao nível da terra; os mais fortes viajam pelo céu. Acreditam os tapirapés que a doença é sempre obra de feiticeiros e, por isso, muitos dos seus pajés são mortos por vingança. O tabaco é planta sagrada e necessária em todas as atividades do xamanismo; contudo, o mais freqüente método de curar é extrair o objeto maligno por sucção. Também o pajé tapirapé emprega a borrifação da água, a que se adiciona mel, aspergindo o doente com a boca.

Cabe aos pajés proteger a população contra os espíritos, controlar a gestação das mulheres, purificar os alimentos etc. A segurança dos homens, quando estão na caça ou na pesca, depende dos pajés. Deles também depende a abundância alimentar.

Florestan Fernandes, *op. cit.*, p. 73 ss. e 283 ss., estuda também exaustivamente a figura do pajé, despertando a atenção para um dos seus privilégios — o trânsito livre, isto é, o direito de locomover-se livremente e até penetrar em território inimigo. Florestan Fernandes, refutando a teoria de Egon Schaden (*Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*, cit.), ou seja, a de que o poder político dos pajés baseava-se em suas forças sobrenaturais, defende o ponto de vista de que, nos casos dos chefes tribais com funções também de pajés, deve-se admitir que a qualificação antecedia ao exercício das atividades mágico-religiosas. E acrescenta: "Além do material já exposto, alguns exemplos e algumas considerações sobre o princípio gerontocrático da organização social servirão para comprovar a existência dessa teoria. Doutro lado, é óbvio que o chefe que conseguia sucesso nas atividades curativas recebia um incremento equivalente em seus dotes carismáticos".

*(b)* Aliás, *mosã*, *Mosã*, *posã*, *poháng* etc. são variantes gráficas de *mõ-áng*, animar, tornar são, remediar (diz Plínio Ayrosa, em Léry, *op. cit.*, p. 273). *Iguara* é melhor forma de *guerre*.

*(c)* Aliás, *andirá* (Stradelli, "Voc.", cit., p. 265).

*(d)* O trecho de Anchieta vai citado de acordo com o original português.

*(e)* *Houioulsira*. Cf. a terminação *irá* ou *andirá* (morcego), *guirá* (pássaro). Yves d'Évreux (*op. cit.*, p. 250) fala de certos pássaros agourentos, que vivem com o "diabo" — os *uirá jeropari*, pássaros do diabo.

*(f)* Outro trecho de Anchieta, citado conforme o original português. Métraux ordenou a tradução.

*(g)* O trecho do padre Nóbrega é citado de conformidade com o original português.

*(h)* Parece tratar-se, aqui, de um sincretismo religioso. Os tupinambás tinham adotado o costume de aspergir os fiéis com água benta. Não duvido, também, de que a prática das confissões teria sido resultante desse sacramento, tão usado e praticado pelos jesuítas.

*(i)* As cabaças de que fala Métraux eram os próprios maracás, despojados de seu cabo e pintados ou munidos de olhos e bocas. A gravura deixada por Hans Staden induz a essa conclusão.

## CAPÍTULO VIII

### O TRATAMENTO DAS DOENÇAS

Como todas as moléstias eram causadas por sortilégio, cabia aos feiticeiros o seu tratamento. Os mesmos conduziam-se exatamente como os médicos-feiticeiros em geral das regiões equatoriais da América do Sul, começando por soprar energicamente o doente, fumigá-lo em seguida e, enfim, "sugar a parte molesta para extrair-lhe o mal".

Yves d'Évreux (1) descreve muito vivamente os seus métodos: "Vê-lo-eis sugar pela boca, tanto quanto lhes é possível, o mal do paciente, mal esse que, segundo dizem, fazem passar para a sua boca e garganta; isso, in-

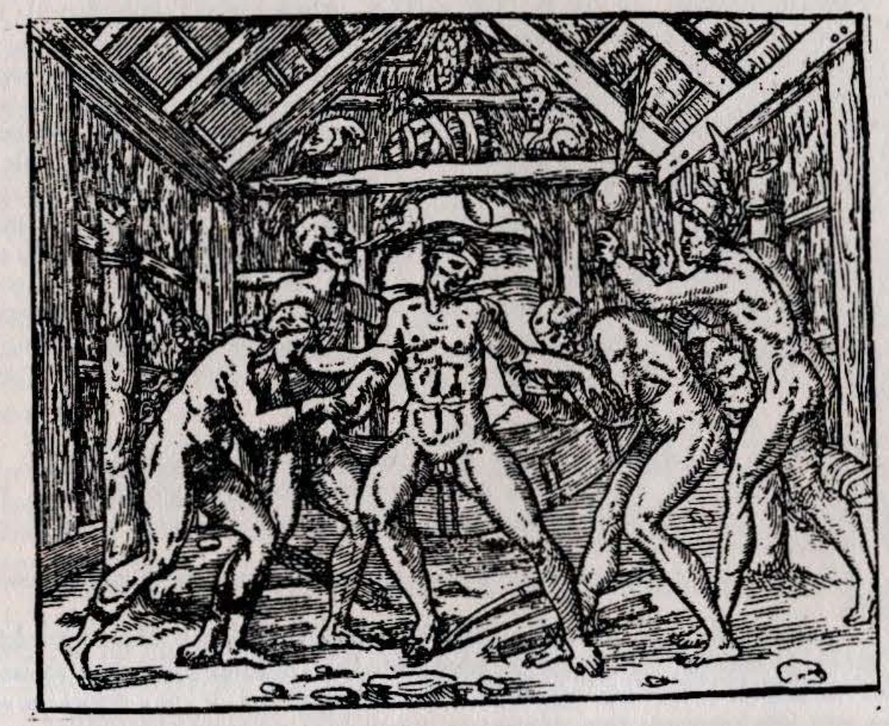


Fig. 3 — *Tratamento de um doente. Os feiticeiros sopram-no e uma mulher suga-o por meio de certo fio preso ao braço do paciente (segundo Thevet).*

(1) P. 308. Cf. Claude d'Abbeville, fol. 325; Thevet (1), p. 234; Léry, t. II, p. 116; *Informação do Brasil*, p. 441; Nóbrega, p. 93; Soares de Sousa, p. 328; Thevet (2), fol. 935 etc.



chando muito as bochechas e repelindo, de um só jato, com estampido igual ao de um tiro de pistola, o vento aí contido. Em seguida, escarram com muita força, dizendo ser isso o mal extraído e assim se esforçando por fazê-lo crer no doente". De ordinário, os feiticeiros mostravam alguns objetos — lascas de osso ou de madeira — que diziam terem sido introduzidos no corpo do paciente por algum inimigo. Após o doente ser "soprado" e sugado, pintavam-no de jenipapo. Se o mesmo gritava, ou estertorava, era a sua alma, diziam os tupinambás, que estava a gemer (2).

"As mulheres", afirma-o Thevet (3), "agem diferentemente, isto é, introduzem um fio de algodão, do comprimento de dois pés, na boca do paciente, pelo qual, depois, chupam, esperando assim extrair o mal do doente."

Para afastar as moléstias, recorriam os índios, também, às escarificações, praticadas por intermédio de dentes de cutia ou de piranha. Qualquer que fosse o tratamento, o doente deveria permanecer em quarentena e privado dos alimentos. Ninguém podia dirigir-lhe a palavra (4).

Se alguém feria a outrem, estava o mesmo obrigado a sugar-lhe a chaga, até que sobreviesse a cura. Em ambos os casos, culpado e vítima deviam, então, observar alguns tabus alimentares (5)(*a*).

### NOTAS AO CAPÍTULO VIII

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) A terapêutica dos tupi-guaranis consistia em processos complexos, em que os elementos mágico-religiosos nem sempre se distinguiam dos conhecimentos experimentais de ordem, por assim dizer, científica.

Entre as práticas medicinais, em que o misticismo contribuía com a sua maior dose, podemos salientar as seguintes: a *sucção*, o *sopro*, a *fumigação*, o *jejum* ou *abstinência*, as *incisões* ou *sangrias* e a *pintura*.

Sobre a sucção falam os autores citados por Métraux. Algumas vezes, procurava o curandeiro extrair do corpo do doente pedacinhos de pau, espinhos, ossos etc. Assim o afirma Gabriel Soares de Sousa, referindo-se particularmente aos tupinambás. A doença passava a ser, desse modo, alguma coisa suscetível de conversão e que se podia encerrar em receptáculos especiais (as caixinhas mágicas dos chipaias e curuaias). Ramón Pardal, que escreveu uma bela página sobre a extração do *quid* misterioso, salienta que essa é a forma mais comum e de mais primitivo caráter da medicina mágica.

(2) Thevet (2), fol. 935. Do mesmo modo, quando embriagados pelo álcool, afirmavam os índios que era a sua alma quem estava a alegrar-se. Cf. Thevet (2), p. 924.

(3) Ms. inédito de Thevet, fol. 85: "Se acontece alguém ferir incidentemente a seu amigo, ou companheiro, terá ele de sugar a chaga, como satisfação da injúria, até que se faça a cura". Cf. Igualmente Thevet (1), p. 235.

(4) (2), fol. 935.

(5) Thevet (2), fol. 935.

O sopro era outro processo empregado pelos tupi-guaranis na cura das doenças. Muitas vezes o sopro antecedia à sugação. Assim o atesta Abbeville, observando Évreux que era até esse um dos meios de uma pessoa revelar-se feiticeiro. "O sopro", afirma E. Stradelli, "entra em todas as cerimônias e atos do pajé. Se o curandeiro sopra a parte lesada, expele o mal. E' soprando também na mão fechada, cujos dedos abre depois, lentamente, que espalha a infelicidade e a morte." Até os fenômenos meteorológicos estavam sujeitos à magia do sopro. No mito macuxi da origem do mundo, "Tupã pegou em uma mão cheia de terra, amassou-a bem; depois fez uma figura de gente, soprou-lhe o nariz, deixou no chão". E, daí avante, a figura de gente começou a engatinhar. Na cerimônia da iniciação dos mancebos uananas, o sopro constitui parte integrante do ritual. Quando nasce um bororozinho, o pai sopra fortemente nos olhos da criança. Embora os macuxis, os uananas e os bororos não pertençam ao grupo tupi-guarani, os exemplos, todavia, mostram como tais práticas místicas se acham bem espalhadas entre os amerindios do Brasil.

A fumigação, como se viu, fazia parte também do ritual da medicina tupi-guarani. "Curavam os tupinambás as feridas graves", diz G. S. de Sousa, "fazendo em cima do fogo um leito de varas, largas umas das outras, sobre as quais com a quentura se lhes saía todo o sangue que tem dentro e a umidade." O doente era mesmo estendido no moquém, com a ferida "de boca abaixo em cima desse fogo". "Os feiticeiros", nota Anchieta, "e outros que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram." A propósito da cura ígnea, há também o depoimento de Couto de Magalhães.

Ao adoecer, os tupinambás evitavam os alimentos. O tabu alimentar, a que se refere Thevet, era outro meio de curar as moléstias — jejum prolongado, não sendo mesmo permitido que ninguém dirigisse a palavra ao doente. Léry acrescenta que este ficava mesmo um mês inteiro sem comer.

Também as sangrias constituíam um processo curativo. "Curam estes índios", escreve G. S. de Sousa, "algumas postemas e bexigas com sumo de ervas... e quando se sentem carregados da cabeça, sarjam nas fontes, e aos meninos sarjam-nos nas pernas, quando têm febre, mas em seco; o que fazem os velhos com um dente de cutia muito agudo." A mesma observação em Léry. Eram as escarificações, de acordo com Pardal, uma prática geral nos domínios das tribos tupi-guaranis. Piso observou-a entre os potiguaras, e, do mesmo modo, Rochefort.

Depois que o doente sofria a fumigação, as sucções etc., purificava-se-lhe a parte molesta com tintura de jenipapo. Isso afirma-o Soares de Sousa, dizendo: "São os tupinambás mui sujeitos à doença das boubas" e "não fazem outro remédio senão fazer-lhas secar, quando lhes saem para fora, o que fazem com as tingirem com jenipapo". Bertoni, que estudou vários processos da medicina primitiva dos tupi-guaranis, salienta o uso do urucu (*Bixa orellana* L.), de emprego não vulgar como variado (urucu contra os mosquitos, urucu para suavizar os ardores do sol, urucu destinado a tornar o corpo ágil). Muitos silvícolas, de fato, acreditavam que o rubicundo corante os preservava das picadas dos insetos (Manizer e Desgenettes) e A. Osório de Almeida mostrou que esse fruto protege a pele contra os raios químicos do sol. Karl von den Steinen, finalmente, informa que, ainda em seu tempo, isto é, pelos meados do século XIX, os jurunas untavam-se com certo óleo, para proteger-se contra os carapanãs (*Culex fatigans* Wied.).

Se a cura, porém, após todos esses processos, parecia impossível, os tupi-guaranis abandonavam o doente, o qual, na concepção do selvagem, vinha a ser considerado impuro. Ninguém mais se preocupava com o mísero; era um condenado. Daí, talvez, o hábito peculiar aos omaguas, observado por Figueiroa, a saber, de encerrar o doente em um recinto, no interior da cabana.

Além desses processos, quase todos impregnados de elementos mágico-religiosos, os tupi-guaranis possuíam também conhecimentos científicos auferidos no trato diuturno com a flora tropical.

O franciscano André Thevet informa, por exemplo, que a fruta mais empregada pelos tupinambás, em seus males, era o ananás (*nana* no original). Trata-se do *Ananas sativus*



Schultz; F. C. Hoehne, observando a gravura divulgada por Thevet, chegou à conclusão de que os ananases do décimo sexto século não só eram produtos já aperfeiçoados pela cultura como, possivelmente, muito melhores do que os atuais. Na cura do bicho-do-pé (*Tom.* no texto), empregava-se óleo do *hiboucouhu*, que é a mesma ucuuba (*Myristica sebifera* Sw. ou *Myristica officinalis* Mart.).

Thevet descreve ainda, minuciosamente, a bouba (*Pians*), cujo tratamento era feito com a decocção da casa do *Hiouourahé* (*sic*), identificada com o buranhém (*Pradosia lactescens* Radlk.), assim como os meios, usados pelos tupinambás, na cura da oftalmia (empregava-se o suco de uma planta, que Hoehne identifica com o piná-piná ou cansanção). O cansanção-de-leite, ou urtiga-de-mamão (*Jatropha urens* Muell.), é, realmente, usado pelos indígenas no tratamento da catarata. Thevet, finalmente, faz referência ao *Pena-absou*, que os silvícolas aplicavam nos ferimentos produzidos pelas flechadas. O *Pena-absou* é a nossa conhecida andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.).

Léry também faz menção dos três célebres frutos da medicina tupinambá: a *ucuuba* (que ele chama *Couroc*), o *buranhém* e o *ananás*. E, nos *Tratados* de Pero de Magalhães Gandavo e de Gabriel Soares de Sousa, assim como na *Narrativa* de Fernão Cardim, todos do século XVI, as informações sobre a terapêutica tupi-guarani não são menos preciosas.

Em Gandavo, por exemplo, o mais pobre deles, há uma referência ao óleo da copaíba (*Copaifera officinalis* L.), que tirava todas as dores provenientes da frialdade, por mais graves que fossem; outra ao bálsamo da "caborahiba"; e, finalmente, mais uma referência a certa árvore chamada pelos índios de "Obirá paramaçari", isto é, "pau para enfermidades". Três gotas dessa última planta, que é identificada com a alamanda-de-jacobina (*Alamanda Blanchetti* D.C.), davam para purgar uma pessoa "por baixo e por cima". A caboraíba de Gandavo é identificada ora com o *Myrocarpus fastigiatus* Allem., ora com o bálsamo-de-tolu (*Myroxilon toluifera*).

Gabriel Soares de Sousa é um dos autores mais ricos em notícias sobre as doenças e remédios dos tupis. Se o jenipapo, por exemplo, não dava resultado na cura da bouba, empregavam os tupinambás a folha da caroba (*Jacaranda caroba* Vell.). E informa: em alguns "tempos e lugares, mais que outros, são estes índios doentes de terçãs e quartãs... às quais febres não fazem nenhuma cura senão comendo mingaus, que são caldos de farinha de carimã". O ananás, nota ainda o mesmo autor, sendo verde, torna-se excelente para a cura das chagas e até para a cura do câncer. Não menos excelentes são a copaíba, a ubiracica (*Protium icicariba* D.C.) e tantas outras. Da copaíba fala também o jesuíta Fernão Cardim e, do mesmo modo, de numerosas outras plantas utilizadas pela medicina tupi, entre as quais o caapiá (*Urena lobata* L.), o tararucu (*Cacia occidentalis* L.), a erva-santa (*Nicotina tabacum* Linn.), o camará (*Lantana camara* Linn.), o guaraquim (*Solanum nigrum* Linn.) etc. Quanto à copaíba, lembro que o padre Acuña, como observa Pardal, menciona o seu uso, juntamente com o da andirobeira, no tratamento das úlceras e feridas. Também Martius, referindo-se principalmente aos tupis em geral, fala das compressas de ervas frescas, empregadas contra as úlceras malignas, principalmente os emplastros ou cataplasmas feitos com uma espécie de euforbiácea (o *Julocroton Phagedenicus*), ou com a *Pistia occidentalis*. A raiz do *Piper nodosum* servia para a dor de dente e o sumo da imbaúba para as inflamações erisipelosas. Uma verdadeira lista de remédios indígenas encontra-se no estudo de Métraux referente aos chiriguanos.

Os mundurucus, que pertencem ao grupo cultural-linguístico dos tupi-guaranis, diz Manuel Aires de Casal que conheciam a virtude de vários vegetais, com cujo uso curavam "facilmente algumas moléstias perigosas".

Em suma: os tupi-guaranis reconheciam admiravelmente as espécies úteis da nossa flora. Com razão, já o dizia Loreto Couto que "cada um era médico de si próprio e médico de sua família".

Para a bibliografia do assunto, cf. meu recente estudo, pub. em *Actas Ciba*, 1944, nºs 3-4, p. 44 ss.

## CAPÍTULO IX

### RITOS CONCERNENTES AO NASCIMENTO, À PUBERDADE E AO CASAMENTO

**I. Nascimento.** — Quando a mulher tupinambá sentia as primeiras dores do parto, "sentava-se em uma tábua que, embora presa aos barrotes do teto, ficava apoiada no chão" (1). Todas as demais mulheres da tribo eram advertidas do acontecimento e acorriam a assisti-la, sem, todavia, participar dos trabalhos. Se o parto era laborioso, o marido procurava comprimir o ventre da mulher a fim de apressar o nascimento (2): "Depois, quando nasce a criança, à qual dão o nome de *Congnomi-meri*, o pai, a quem chamam *Cherouy*, se é vivo, levanta-a do chão (*a*). Sendo macho a criança, cabe ao pai cortar o umbigo com os dentes; se é fêmea, cumpre à mãe fazer esse serviço, ou, estando muito fraca, ao seu mais próximo parente. Nesse último caso, tem o tio materno a incumbência de levantar a menina, reservando-a, se o pai está ausente ou já faleceu, para sua futura esposa".

Em muitos casos, o cordão umbilical era cortado simplesmente entre duas pedras (*b*). Cardim (3) designa pelo nome de *compadre* o homem que, no lugar e na vez do pai, levanta, em certas ocasiões, o recém-nascido; esse compadre deve ser, sem dúvida, o tio materno, de quem fala Thevet.

O bebê, logo após o nascimento, era banhado no rio, depois do que seu pai, ou o chamado "compadre", achatava-lhe o nariz com o polegar; em seguida, untavam-no de óleo e pintavam-no de urucu e de jenipapo (4). "Isso feito", informa Thevet (5), "os índios põem a criança na redezinha, pendurada entre dois esteios de madeira, fazendo-lhe, então, um *Itamongavé* (*c*), isto é, uma oferenda cerimoniosa de bom presságio, que consiste

(1) Thevet (2), fol. 915 v.
(2) Yves d'Évreux, p. 89.
(3) P. 170.
(4) Léry, t. II, p. 88; Thevet (1), p. 213-214; Claude d'Abbeville, fol. 266 v.
(5) (2), fol. 915 v.

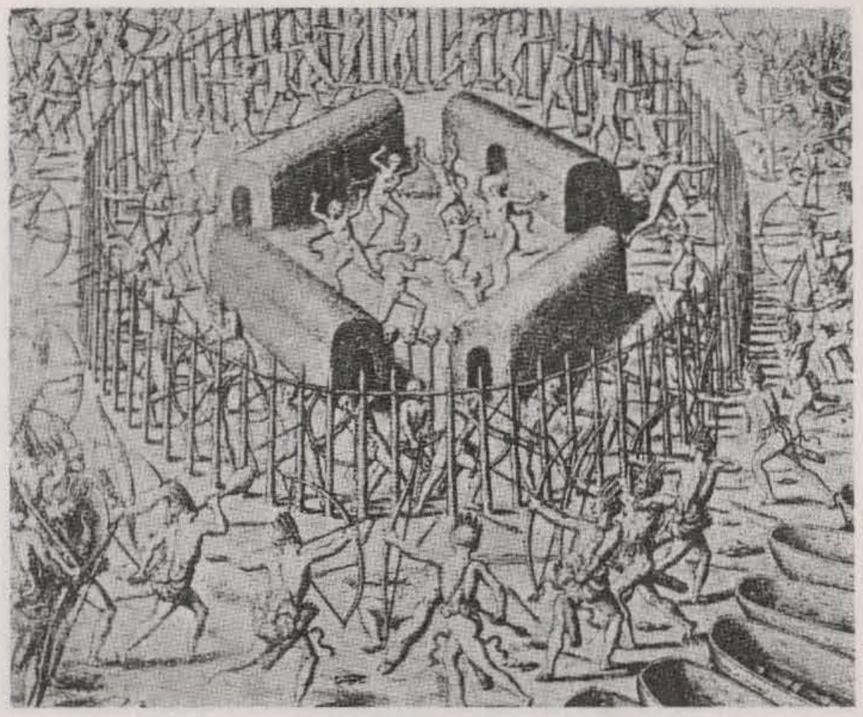


em unhas de onça ou garras de certa ave do tamanho da águia — os nossos selvagens dão-lhe o nome de *Ourahouassoub* e os canibais o de *Outaouram* (*d*). Incluem os selvagens, também, na oferenda, as penas da cauda e das asas dessa ave, assim como um arcozinho e algumas flechas, sendo tudo isso preso à mencionada rede — chamada *Amy* (*e*) —, para o fim de torná-la virtuosa, brava e sempre disposta a guerrear o inimigo (esse povo jamais se reconcilia com os adversários). Acreditam que, com tal cerimônia, a criança, quando crescida, tornar-se-á mais destra nas armas, por isso que a onça é um dos mais possantes animais da região. O *Ourahouassoub* é, também, a mais temível das aves, pois vence e devora as demais. Em se tratando, porém, de crianças do sexo feminino, os índios colocam em seu colo dentes de um animal chamado *Capiigouare* (*f*) — palavra que significa *comedor de ervas* —, com o objetivo, conforme pensam, de tornar seus dentes mais fortes e mais apropriados aos alimentos. Durante três dias, o *Cheroup* (*g*), ou pai, permanece ao pé da mulher, abstendo-se do uso de qualquer carne, peixe ou sal, exceto a farinha de nome *Ouic* (*h*), feita de água pura; também não fazem nenhum trabalho, isto tudo até que o umbigo caia, receoso de que ele, a mãe e a criança tenham as cólicas chamadas *Tekéaip* (*i*). Nesse tempo, diariamente, pela manhã, ao meio-dia e à noite, põe os pés no ventre da esposa, praticando vários ritos pressagiosos, como, por exemplo, fabricar pequenas arapucas e fazer cair nelas a tipóia de carregar a criança, como ao rato em uma ratoeira. E, isso feito, o pai toma o arco (*Orapa*) (*j*) infantil e as flechas, penduradas na rede, atira contra a mencionada tipóia, pescando-a, em seguida, com o anzol como se fora um peixe — tudo, segundo dizem, com o sentido de que, no futuro, possa a criança também caçar bichos ou aves e pescar peixe. Assim como outras cerimônias supersticiosas menos importantes (se o marido não está presente, o irmão da mulher, ou seu mais próximo parente, substitui aquele). Quando o umbigo seca e cai, o pai parte-o em pedacinhos, pregando-o em todos os pilares da oca para que o filho seja, futuramente, um bom chefe de família e possa sustentar a sua casa. Durante esse tempo, a parida levanta-se e pressiona o ventre contra os esteios mais fortes da choça, com o objetivo de evitar-lhe a flacidez e as rugas; e, ao fim de um mês, já vai aos seus costumeiros trabalhos no roçado. A abstinência acima referida foi instituída por um grande caraíba e, por isso, têm esse costume como bem legítimo, estando certos de que, quando alguém o esquece, seus filhos se tornam fracos e medrosos; os próprios pais ficam também doentes, atacados, no ventre, por uma moléstia incurável, que os torna inaptos para as principais atividades, como seja, ir à guerra (uma de suas principais ocupações), caçar a veação e pescar toda espécie de peixe, tornando-se, enfim, negligentes, se não realizam, de acordo com a sua fantasia e opinião, a dita cerimônia. No decorrer de todo esse tempo, as mulheres observam uma abstinência maior e mais prolongada do que os homens."

Est. II. A. — *Feiticeiros tupinambás, cobertos com os seus mantos de plumas, lançam fumaça nos índios que dançam em redor.*

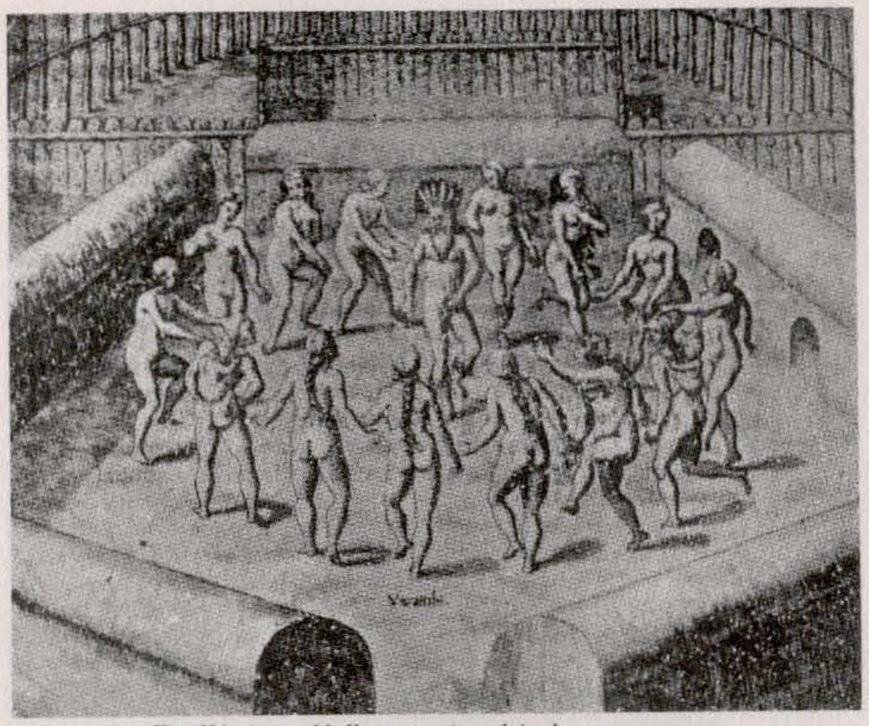
Est. II. B. — *Enterro de um índio tupinambá (segundo De Bry).*



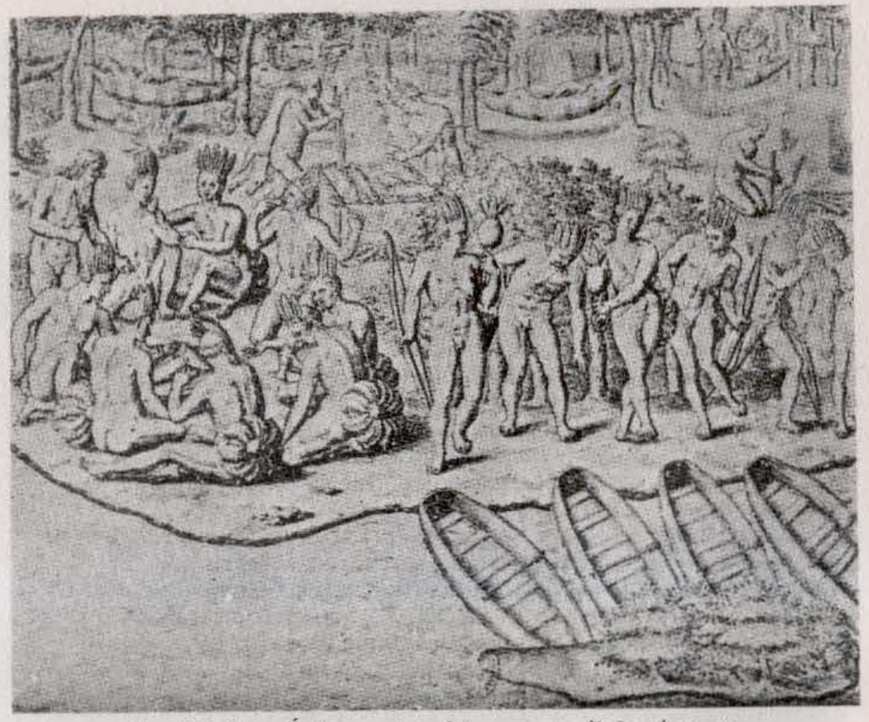


Est. III. A. — *Indígenas tupinambás sitiam uma aldeia fortificada (segundo De Bry).*

Est. III. B. — *Horda tupinambá, vitoriosa, conduzindo colonos europeus prisioneiros (segundo De Bry).*

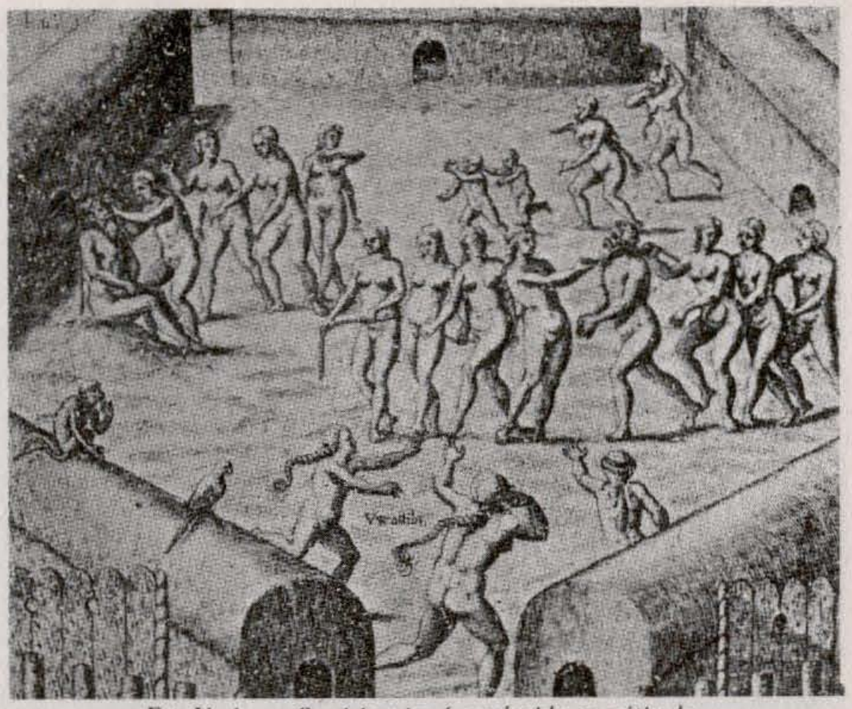


Est. IV. A. — *Mulheres tupinambás dançam em torno do prisioneiro, que será, depois, morto (segundo De Bry).*



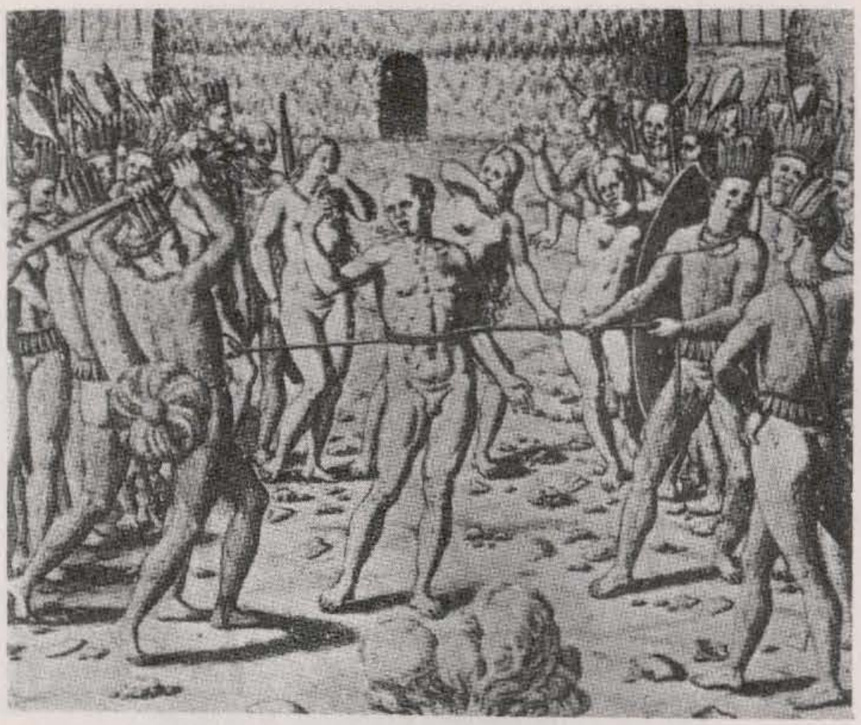
Est. IV. B. — *Índios tupinambás, em expedição, dançam com o objetivo de atrair a proteção dos espíritos (segundo De Bry).*





Est. V. A. — *O prisioneiro é conduzido ao pátio da aldeia, antes de ser executado. Procede-se à sua* toilette *(segundo De Bry).*

Est. V. B. — *O tacape com o qual o prisioneiro vai ser executado é tingido e recoberto de plumas. O prisioneiro, ao fundo, está sendo enfeitado (segundo De Bry).*



Est. VI. A. — *Execução de um prisioneiro (segundo De Bry).*

Est. VI. B. — *O corpo do prisioneiro é lavado e raspado, antes do seu esquartejamento (segundo De Bry).*

Est. VII. A. — *Esquartejamento do corpo do prisioneiro (segundo De Bry).*

Est. VII. B. — *Refeição antropofágica, entre os tupinambás (segundo De Bry).*

Est. VIII. A. — *Os tupinambás combatem em canoas (segundo De Bry).*

Est. VIII. B. — *Festa do cauim, entre os tupinambás (segundo Thevet).*

Est. IX. A. — *Saudação lacrimosa a um francês, feita pelos tupinambás (segundo Thevet).*

Est. IX. B. — *Salivação nas cubas de mandioca ou de milho pelas mulheres tupinambás, para o fim de fermentar a bebida (segundo Thevet).*

O próprio Thevet (6) completa as indicações acima em seu manuscrito inédito. Diz-nos ele, entre outras coisas, que, logo após o nascimento da criança, os índios "poẽm-lhe jarreteiras abaixo dos joelhos, a fim de, segundo dizem, evitar que a mesma fique cambaia". Tal costume foi observado por Soares de Sousa 7), segundo o qual os tupinambás apertam as pernas das cachopas, abaixo dos joelhos e acima dos tornozelos, para provocar o crescimento anormal da batata das pernas. Essas jarreteiras, que talvez fossem também usadas pelos meninos, embora menos apertadas, deviam tornar a perna mais forte (8).

O costume em apreço estava em vigor entre os guaraius, não faz ainda muito tempo. Os guaraius amarravam fios de algodão em torno dos punhos, dos cotovelos, da barriga das pernas e dos artelhos dos recém-nascidos, devendo sua mãe, igualmente, envolver-se em um cordão (9). E' de supor que os referidos índios herdassem semelhante prática de seus antepassados do Paraguai, pois o costume foi assinalado entre eles pouco após sua emigração daquele país. "Se foi menina que nasceu", dizem as *Annuae litterae* (10) a propósito dos itatins, "a mãe liga-lhe cerimoniosamente as pernas com um fio." A interpretação que os antigos autores dão ao costume em questão é confirmada por muitas testemunhas contemporâneas.

A boa fé de Thevet foi corroborada pelas informações que outros viajantes nos fornecem a propósito das crenças e práticas estudadas no presente capítulo. Alguns pormenores suplementares, fornecidos pelos mesmos, merecem registo (11).

O pai não se contentava em pôr no punho da rede infantil o arco e as flechas; colocava ainda, a seus pés, um molho de palha, que simbolizava a tribo inimiga (12). Pondo esses emblemas junto ao recém-nascido, dirigia-lhe as seguintes palavras: — "Meu filho, quando fores da minha idade, sê destro nas armas, forte, valente e aguerrido, pois só assim te vingarás dos teus inimigos" (13).

No trecho atrás citado, Thevet se refere ao nascimento de um menino. No manuscrito inédito, escrito posteriormente, acrescenta que, em se tratando de menina, os índios suspendiam à sua rede "jarreteirazinhas e uma cabaça" (14). Não conheço, no que diz respeito às tribos tupis, exemplo análogo de magia imitativa, a não ser a passagem das *Annuae litterae* (15), que menciona os ritos observados pelos itatins por ocasião do nascimento de uma criança: "Logo que a mulher pare, se o recém-nascido é do sexo masculino, o avô — caso ainda esteja vivo —, ou qualquer outro parente, dá-lhe nome e oferece-lhe um arco e algumas flechas".

(6) (3), fol. 52.
(7) P. 313.
(8) Marcgrave, p. 269; Nieuhof, p. 217.
(9) Cardús, p. 74.
(10) P. 425.
(11) Léry, t. II, p. 88; Thevet (1), p. 213-214; Claude d'Abbeville, fol. 266 v.
(12) Cardim, p. 170.
(13) Léry, t. II, p. 88.
(14) Ms. inédito de Thevet, fol. 52 v.
(15) P. 425. Os cainás, todavia, procedem do mesmo modo. Cf. Borba (2), p. 57-58.



Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

A fim de compreender o sentido atribuído à prática de pendurar pedaços de cordão umbilical aos pilares da cabana, é preciso recordar que os troncos das árvores, sustentáculos do teto da maloca tupinambá, marcavam, igualmente, os limites do lance concedido a cada família. Um homem bastante rico para possuir numerosas mulheres dispunha de vários desses compartimentos (16). Thevet esqueceu de anotar que o marido não se contentava apenas em guardar rigoroso jejum, mas se estirava ainda na rede para observar a dieta. E cobrindo-se cuidadosamente, pois a mínima corrente de ar que o incomodasse poderia ser nefasta à criança, parentes e amigos vinham visitá-lo e trazer-lhe presentes (17). As mulheres da tribo acorriam igualmente à cabeceira, para "consolá-lo da pena e dor por ele sentida ao ter a criança" (18). O choco paterno durava o tempo necessário à cicatrização do umbigo do recém-nascido. Logo que caía o cordão, o pai podia levantar-se, mas com a condição de guardar as maiores precauções, pois, se cometesse a imprudência de ir às plantações, a criança morreria, ou sentiria violentas dores no ventre. Os tupinambás interpretavam a covada como uma manifestação simbólica do papel paterno no ato da geração (*k*). A Soares de Sousa (19), que indagara da origem desse costume, responderam os indígenas caber ao homem guardar tal regime, pois o filho lhe saíra dos rins, limitando-se o papel da mulher a guardá-lo, durante algum tempo, no ventre.

A covada conta entre as práticas mais difundidas na América do Sul. Todas as tribos tupi-guaranis observam-na, embora a insuficiência de nossas fontes não permita ter a prova de várias delas. Quando os guaranis se tornavam pais, abstinham-se de ir à caça, ou fabricar flechas, tacapes e quaisquer outros instrumentos manuais. Afrouxando os seus arcos e evitando mesmo armar os mundéus, estendiam-se na rede até que secasse o cordão umbilical da criança (20). O rigor desse costume atenuou-se entre os caingás (21) e os chiriguanos (22). Em ambas as tribos, o pai contentava-se em jejuar, embora outrora, entre os chiriguanos (23), guardassem o leito, como ainda hoje fazem os apapocuvas (24). Nesse particular, os guaraius são os mais conservadores: ao nascer a criança, o pai escarifica a pele com

(16) Staden, part II, cap. XIX.
(17) Soares de Sousa, p. 313-314.
(18) Yves d'Évreux, p. 89; Gandavo, p. 55; Vasconcelos, p. 82.
(19) P. 312. Para uma interpretação da covada entre os mundurucus, cf. Martius, p. 392.
(20) Montoya, p. 51; Techo, p. 135.
(21) Ambrosetti, p. 690.
(22) Chomé, p. 334.
(23) Corrado, p. 51.
(24) Nimuendajú (1), p. 303.

um dente de cutia, pinta de vermelho os pés, as mãos e todas as articulações, jejuando, estendido na rede, durante três dias (25). As *Annuae litterae* (26) limitam-se a mencionar a existência da covada entre os seus antepassados.

Os antigos cronistas da costa do Brasil negligenciaram as informações a respeito das precauções de ordem mágica que deveria tomar a mãe da criança antes do parto. Talvez consistissem as precauções, a exemplo do que sucedia entre os antigos guaranis, em evitar o uso da carne dos animais cujos predicados físicos pudessem ter influência nefasta no desenvolvimento ou aspecto exterior do pequeno ser em expectativa (27).

Não sabemos, tampouco, se os tupinambás — como os omaguas e os cocamas — matavam os gêmeos, considerados por essas duas famílias como um sinal de infelicidade (28). Os chiriguanos (29) tiravam a vida às crianças mal conformadas e semelhante costume existia, certamente, entre os tupis do trato costeiro, porquanto os antigos viajantes, em geral, mostraram-se surpresos com a ausência, entre os índios, de deformação de nascença.

Quando todas as práticas concernentes ao nascimento tinham sido realizadas, os tupinambás organizavam uma bebedeira, da qual participava a tribo inteira (30).

Staden (31) conta, a propósito, como se processava a escolha do nome da criança: "A mulher de um dos selvagens, que era meu companheiro de trabalho, dera à luz. Alguns dias após, o marido reuniu, na cabana, os vizinhos e perguntou-lhes que nome espantoso e terrível cumpria dar ao recém-nascido. Vários foram propostos, que não agradaram, pois pretendia ele dar-lhe o nome de um dos seus quatro antepassados; se assim o fizesse, afirmava, seu filho cresceria depressa, tornando-se destro na captura dos inimigos. E enumerou os quatro nomes em questão: o primeiro Krimen, o segundo Hermittan, o terceiro Koem. O nome do quarto não me recordo. Quando o selvagem mencionou o nome de Koem, pensei tratar-se de Cham; mas, Choam significa aurora (*l*)... A criança tomou um desses quatro nomes".

Esse trecho é particularmente interessante se for comparado à determinada passagem de Claude d'Abbeville (32) que faz alusão à crença dos tupinambás na reencarnação das almas dos avós. O feiticeiro que arrastou, em 1609, os potiguares à conquista do "paraíso terrestre", pretendia ser

(25) Cardús, p. 74; Nordenskiöld (2), p. 167.
(26) P. 425.
(27) Techo, p. 135.
(28) Chantre y Herrera, p. 74-75.
(29) Nino, p. 214-215.
(30) Cardim, p. 170.
(31) Parte II, cap. XVIII.
(32) Fol. 323 v.



um desses ancestrais ressuscitados. Os apapocuvas, que conservaram em toda a sua pureza a religião dos antigos guaranis, estão persuadidos de que, em certas ocasiões, o espírito de algum dos seus parentes mortos se introduz no corpo de uma das mulheres pertencentes à família a fim de retornar ao mundo dos vivos. Assim, um dos primeiros deveres do médico-feiticeiro é identificar o ancestral que se decidiu a recomeçar a nova existência. Os recém-nascidos cuja identidade secreta ou oculta se pode determinar, tomam o nome de *Tujá* (33). E é bem verossímil que essa concepção pertença ao fundo comum das crenças religiosas dos tupi-guaranis, pois é assinalada entre os cocamas do Ucaiali. O padre Gaspar, que evangelizou esses índios, era acompanhado de um intérprete no qual os mesmos reconheceram um dos seus caciques, recentemente morto; o cacique teria ressuscitado em outras terras. Tal convicção era tão enraizada na mente dos selvagens que estes se obstinaram em restaurar o intérprete na sua antiga autoridade, querendo, ainda, que o mesmo voltasse a tomar conta dos filhos deixados pelo defunto (34).

A escolha do nome não era coisa tão fácil. Entre os apapocuvas, esse cuidado estava confiado aos feiticeiros (35). Com os tupinambás, parece que um verdadeiro conselho se formava para o fim de encontrar um nome capaz de melhor exprimir a personalidade psicológica e mística do seu portador, assim como identificar qual dos seus parentes, já falecidos, teria ressuscitado entre eles.

Tudo faz crer que, tanto entre os tupinambás quanto entre os apapocuvas, o nome fazia parte da personalidade de quem o trazia. Ou, por outra, o indivíduo não "acudia" por esse ou aquele nome, mas "era" tanto quanto tal ou qual nome. A prova da estreita associação entre o nome e a pessoa é fornecida pela mudança de denominação a que recorriam os indígenas quando pretendiam escapar à cólera de algum espírito.

Sabemos de considerável quantidade de nomes próprios tupinambás. São nomes geralmente tomados ao reino animal, vegetal ou mineral, ou tirados dos alimentos ou objetos manufaturados (36). Eis alguns exemplos: Milho Pardo, Pau Brasil, Rabo de Arara, Corvo Enfunado, Coxa de Anta, Fluxo de Sangue, Pedra Morta, Braço de Peixe, Homem que não sabe andar, Cervo de Cornos, Tipóia de carregar criança, Galinheiro Grande (37) etc. Os guaranis davam à criança o nome que lhe sugerisse a sua característica física ou moral; assim, se a mesma era escura, chamavam-lhe de "corvo", e se era dada ao choro, "rã" (38).

(33) Nimuendajú (1), p. 314-316.
(34) Figueiroa, p. 102.
(35) Nimuendajú (1), p. 303-305.
(36) Soares de Sousa, p. 314; Léry, t. II, p. 88.
(37) Claude d'Abbeville, cap. XXXIII.
(38) Techo, p. 135.

As mulheres tupinambás recorriam a certo número de práticas mais ou menos mágicas, visando facilitar seu encargo de mãe. Se os filhos choravam muito, punham-lhes na cabeça algodão, penas de pássaros ou madeira. Para fazê-los crescer, deitavam-nos na palma das mãos, friccionando-os fortemente (39).

Todas as manhãs, algum chefe da tribo percorria a aldeia armado de um dente de peixe, com o qual arranhava as pernas das crianças. Essa operação, parece, tinha o objetivo de fazê-las obedientes. Se, porém, as crianças, durante o resto do dia, tornavam-se insuportáveis, seus pais ameaçavam-nas com o homem munido da lanceta — segundo parece, uma espécie de papão dos tupinambás.

A significação real desse costume é desconhecida (40). Prática análoga existia, outrora, entre os itatins ou guaraius (41), e conservou-se até hoje entre os chiriguanos (42). Tem por objetivo, dizem os chiriguanos, tornar as crianças ativas e corajosas.

II. **Puberdade dos rapazes.** — A transição da infância para a puberdade, entre os rapazes, não era assinalada por nenhuma cerimônia particular. O momento em que, pela primeira vez, o menino começava a usar o tembetá, signo por excelência da virilidade, precedia em muito à época real, entre os indígenas, da idade púbere (43). "Quando seus filhos atingem a idade de quatro, cinco ou seis anos", diz Claude d'Abbeville (44), "os índios convidam todos os parentes e amigos do menino a quem se pretende perfurar o lábio, inclusive os habitantes da aldeia e das circunvizinhanças, preparando um festim regado a vinho, a que dão o nome de *cauim*. E, após *cauinarem* e dançarem, segundo o seu costume, dois ou três dias, mandam vir o menino e dizem-lhe que lhe vão furar o beiço para que ele se torne um guerreiro valente e afamado. A criança, assim encorajada, apresenta espontaneamente o lábio, satisfeita e decidida; pega-o então o índio incumbido da operação e atravessa-o com um chifrezinho, ou qualquer outro osso pontiagudo, fazendo-lhe um grande furo. Se o menino grita ou chora — o que raramente sucede —, dizem-lhe os índios que o mesmo não prestará para nada e será sempre um medroso ou covarde; se, ao contrário, segundo ocorre comumente, a criança se mostra forte e corajosa, tiram do fato um bom augúrio, afirmando que será, mais tarde, grande, bravo e valente guerreiro." Mais adiante, acrescenta Claude d'Abbeville que, por ocasião dessa solenidade, os convidados usavam os seus mais belos ornamentos de plumas (45).

(39) Cardim, p. 170.
(40) Staden, part II, cap. XX.
(41) *Annuae litterae*, p. 438.
(42) Giannecchini, *Etog. Diente de conejo.*
(43) Staden, parte II, cap. XVI; Thevet (1), p. 163; Soares de Sousa, p. 314.
(44) Fol. 268.
(45) Fol. 273.



A perfuração do lábio inferior era feita geralmente por meio de um chifre de veado. Thevet (46) explica a razão da escolha: "Os cervos possuem cornos muito pequeninos em relação aos dos nossos animais de igual espécie. Têm-nos os selvagens em alta conta, pois são empregados nas crianças, após a perfuração de seus lábios e orelhas: realmente, os indígenas introduzem o chifrezinho no orifício, para o fim de torná-lo mais dilatado, acreditando que esse osso é antivenenoso e impede o aparecimento de qualquer mal".

Os botoques dos adultos distinguiam-se dos das crianças pela sua contextura material. Enquanto os meninos só usavam roletes comuns de madeira, conchas e, quando muito, ossinhos, as pessoas mais velhas introduziam no lábio inferior pedras raras de diferentes tipos e de delicado lavor (47). Virtudes mágicas eram, sem dúvida, conferidas a esse ornamento, porquanto os índios o tinham em muita estima e não se desfaziam dele de boa vontade (48). Alguns substituíam o tembetá de pedra por dentes de pecari ou de jaguar, que lhes permitiam adquirir as qualidades desses animais (49).

O mancebo abandonava o tembetá de pau ao atingir a idade matrimonial (50). Era nessa ocasião, igualmente, que ele começava a fazer uso do estojo peniano de folhas de palmeira, ou a ligar o prepúcio com um fio. Afirmam alguns autores, todavia, que a bainha de cobrir os órgãos genitais só era empregada pelos velhos (51).

Os chiriguanos perfuravam os lábios entre os sete e os oito anos. Antes de submetê-los a essa operação exortavam-nos a suportar corajosamente a dor a fim de que os pacientes se tornassem guerreiros destemidos, fossem amados das mulheres e pudessem ser reconhecidos como pertencentes à tribo patrícia. O orifício do tembetá é, hoje em dia, feito com uma agulha de ferro, mas o nome dado a esse objeto conserva a lembrança do chifre de cervo de que se serviam os antepassados. Os chiriguanos, com efeito, chamam-no *gusaupirasa* (chifre de cervo), e, quando atingem a dignidade viril, jejuam e permanecem em casa por espaço de um mês. A partir desse momento, cessam de empregar a partícula afirmativa *ú, ú*, substituindo-a pela sílaba *ta*, que tem igual valor (52).

Os jovens maués (53) e ararandeuaras (54), logo que alcançam a puberdade, devem sofrer com destemor as espantosas mordeduras da formiga *tocandera*.

(46) (2), fol. 936.
(47) Léry, t. I, p. 125 e 137; Thevet (1), p. 163-164; Claude d'Abbeville, fol. 268 v.
(48) Yves d'Évreux, p. 46.
(49) *Id.*, p. 25.
(50) *Id.*, p. 81; Soares de Sousa, p. 312.
(51) Claude d'Abbeville, fol. 266 v.; Thevet (1), p. 143; Léry, t. I, p. 124.
(52) Nino, p. 227-232.
(53) Daniel, t. III, p. 169.
(54) Lange, p. 247.

III. **A primeira menstruação.** — As práticas às quais se devem submeter as moças com o aparecimento do primeiro fluxo menstrual foram descritas muito pormenorizadamente por Thevet (55). "A primeira purgação se chama, na língua indígena, *Quioundu-ar* (*m*), que se pode traduzir por *começo* ou *acontecimento*. Quando esse fluxo está para vir causa às raparigas muito medo, e muito mais quando ele aparece. Os índios, além de cortar-lhes, com um osso de peixe, o cabelo, o mais aparado possível (alguns queimam o cabelo se não encontram algum instrumento bem afiado), pondo as moças em pé, numa pedra achatada — pedra essa que serve de gral ou mó e na qual os selvagens lavram os seus colares de cores brancas ou pretas e pulem as pedras verdes trazidas pelos homens nos lábios —, fazem-lhes incisões na pele por meio de um dente de animal, das espáduas às nádegas, de modo a formar uma cruz, em sentido oblíquo, ao longo da costa, com cortes, uns maiores, outros menores, de acordo com a robustez ou resistência das pacientes. Com isso, corre-lhes o sangue por todas as partes, e, se não fora o pejo ou temor, soltariam as moças gritos horríveis, em lugar de ranger os dentes, apertar os punhos ou torcer as mãos — o que demonstra o grau de seus sofrimentos (aliás de esperar, em virtude de ser pouco afiado o instrumento da operação). Em seguida, os índios esfregam as raparigas com cinza feita de certa abóbora silvestre, tão corrosiva quanto o salitre ou a pólvora, de modo que as marcas não se apagam jamais, ligando-se-lhes, então, os braços e o corpo com fios de algodão e envolvendo-lhes o colo com dentes de um animal chamado *Capugouare* (*n*), isto é, animal que come ou vive de ervas; esse colar tem por fim tornar forte a dentadura das moças, a fim de que elas possam mascar bem a bebida chamada cauim; as incisões visam a dar-lhes ventres sadios e filhos bem conformados. Finalmente, são as moças recolhidas a um velho leito, pendurado, conforme o costume do país, por suas duas extremidades, de onde só saem após três dias. E ali permanecem as mesmas, sem comer e beber, tão enroladas que ninguém as pode ver. Decorridos os três dias, as pacientes voltam para cima da pedra de amolar, onde sofreram o seu martírio, evitando tocar em terra; e, se necessitam ir a algum lugar reservado, levam-nas fora as mães, tias ou avós, trazendo consigo um tição aceso e um pouco de algodão dentro de certa manga de barro, receosas, segundo dizem, de que algum malefício (*Maé*, como chamam) (*o*) lhes entre pelas partes secretas, ou por outra qualquer parte, de corpo a dentro... Retornando ao leito (tratemos novamente das nossas raparigas), dão-lhes os índios farinha e algumas raízes cozidas, sem sal ou qualquer espécie de carne ou bebida, exceção da água, ali ficando elas até que chegue o segundo fluxo, ou seja, por um mês mais ou menos. E passado o segundo fluxo, ao qual dão o nome de *Pororoipok*, isto é, o ruído do refluxo (*p*), voltam-se-lhes a fazer as mesmas incisões, mas dessa vez no peito e no ventre. Assim são as índias tratadas, sendo no mês seguinte menos rigorosa a abstinência. Todavia, não vão elas ainda ao campo, conforme o seu hábito, nem entretêm conversação com as outras, permanecendo ainda no leito, apenas ocupadas em limpar e fiar o algodão. E só no terceiro mês recomeçam os seus trabalhos de lavoura, após se tingirem com certa tinta negra extraída da fruta da árvore chamada *Jenipap* (*q*)... No período das menstruações, que dura de três a quatro dias, as moças guardam a mesma abstinência em relação à bebida e à comida, asseando-se com um bastão branco e liso, de cerca de três pés de comprido. E, do mesmo modo, as mulheres casadas, quando estão menstruadas, não se deitam com os seus maridos, dizendo-lhes *Aikoaip* (*r*), isto é, *não estou bem e peço, por isso, que não te aproximes de mim.*"

(55) (2), fols. 946 v. e 947.



Nesse particular, as informações de Thevet são confirmadas por nossas outras fontes.

A causa da dolorosa operação sofrida pelas donzelas deve ter sido o desejo de pô-las ao abrigo do perigo que as ameaçava nesse momento crítico de seu desenvolvimento. Precaução idêntica era tomada por qualquer homem que houvesse morto outrem, ou mesmo que tivesse perdido apenas algum parente. Para homens e mulheres, a tatuagem consistia em um ornamento de honroso significado.

As moças eram constrangidas a romper os fios com os quais envolviam a cintura e o antebraço no dia em que perdiam a virgindade. Até na hipótese de querer guardar o segredo das suas relações sexuais, tinham as mesmas a obrigação de romper esses liames, sob pena de serem assaltadas pelos maus espíritos (56).

A tribo festejava com bebedeiras o primeiro fluxo menstrual de qualquer uma de suas moças (57), as quais não podiam casar-se enquanto os cabelos não crescessem o bastante para cobrir-lhes os ombros.

Entre os antigos guaranis, as raparigas, quando chegavam as suas primeiras regras, estendiam-se na rede, onde permaneciam, enfaixadas tão cuidadosamente que só a boca ficava descoberta. Nesse estado, jejuavam rigorosamente durante três dias. O cabelo era cortado bem raso e não consumiam carne até que o mesmo crescesse a ponto de cobrir-lhes as orelhas. Além disso, deviam evitar a presença dos homens e de certos animais, tais como os papagaios, sob pena de se tornarem tagarelas. Em seguida, as moças eram confiadas a uma mulher robusta, que lhes impunha diversos trabalhos, como, por exemplo, varrer as ocas e moer o milho. Se, por acaso, as raparigas tinham necessidade de buscar água, deviam fazê-lo a passo acelerado e sem voltar do caminho. O futuro das jovens dependia dos acontecimentos passados nesse período de prova (58).

(56) Soares de Sousa, p. 312.
(57) Thevet (2), fol. 932.
(58) Techo, p. 135.

Os chiriguanos, quando as filhas se tornavam púberes, deitavam-nas, um mês, em redes suspensas perto do teto da cabana; ao segundo mês, porém, as redes desciam a meia altura e no terceiro, enfim, as mulheres idosas, armadas de bastões, davam-lhes golpes em todos os sentidos com o fim, diziam, de matar a cobra que as havia picado (59). Ainda hoje, as práticas subseqüentes à menstruação são realizadas por aqueles índios com bastante rigor. A moça repousa, durante quatro dias, na rede, suspensa perto do teto da casa, não pronunciando palavra e jejuando severamente. Depois, dão-lhe banho e raspam-lhe a cabeça, encerrando-a em um recinto onde permanece até que os cabelos cresçam a ponto de cobrir as espáduas. Durante esse tempo, a paciente ocupa-se a fiar e a tecer, em silêncio e em jejum, pelo menos no começo das provas; só à noite sai e ainda assim acompanhada. Além disso, deve andar com precaução para evitar os maus espíritos ou os embustes dos feiticeiros malignos. Após a segunda menstruação, os chiriguanos consideram-na realmente núbil (60).

As *Annuae litterae* (61) assinalam o fato de que as mulheres guaraius dão talhos na face, nos braços e nas pernas, com o objetivo de enfeitar-se, passando nas incisões tinta de jenipapo. Essa operação praticava-se ainda entre esses índios, há alguns decênios, nas moças que sentiam os primeiros sintomas da puberdade. Demais, mantinham-nas em um canto da oca, por espaço de um mês, dando-lhes de comer apenas certos pratos (62).

Os mauês submetiam as moças púberes a práticas que oferecem muitas analogias com as observadas entre os antigos tupinambás; salvo quanto ao cesto, que substituía, entre os mauês, a rede dos tupinambás (63).

Os costumes observados pelos omaguas, nessas circunstâncias, correspondem totalmente aos que acabo de resumir. Apenas se nota uma diferença: as moças omaguas não são tatuadas e recebem, na ocasião das provas, o nome que deverão usar desse momento em diante. As cerimônias destinadas a torná-las mais laboriosas e a pô-las ao abrigo de qualquer mal eram celebradas com certa solenidade, o que se explica em face do grau avançado de civilização atingido pelos mencionados aborígines (64).

IV. **Casamento.** — As cerimônias matrimoniais eram extremamente simples. A tribo por inteira participava de uma grande festa, que consistia em beber, no fim da qual entregavam ao casal uma rede nova em folha. O noivo tinha autorização, pela primeira vez, para provar o *cauim*, que lhe era oferecido por uma pessoa de idade. Essa pessoa de idade, enquanto o jovem bebia, sustentava-lhe a cabeça, com receio de que algumas gotas pudessem cair em terra. Um tal acidente era, com efeito, presságio de que o recém-casado não se comportaria, na guerra, com bastante valor (65) (*s*).

(59) Chomé, p. 333.
(60) Nino, p. 222-227.
(61) P. 437.
(62) Cardús, p. 74.
(63) Daniel, t. III, p. 168.
(64) Maroni, t. XXX, p. 194-195.
(65) Cardim, p. 163-164.



## NOTAS AO CAPÍTULO IX

### (ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) *Congnomi-meri*. Aliás, *curumim* ou *curumim* (menino) e *miri* (pequeno). *Cherouy* me parece uma corruptela de *che* (meu) e *tamuia* (avô), ou seja, o mesmo *chéramoin* de Y. d'Évreux (*op. cit.*, p. 85). Aliás, encontramos *che-ruwy* (tio paterno em teneteara e em caiuá). Cf. J. Philipson, *O parentesco tupi-guarani*, São Paulo, 1946, p. 17. *Kunumi*, diz Florestan Fernandes (*op. cit.*, p. 226), significa mocidade, enquanto *Kugnatim* é rapariga. Abrangia a idade entre os 8-15 para os homens e os 7-15 para as mulheres. Terminava com a puberdade. Sobre *Cherouy*, cf. *op. cit.*, quadro entre as p. 168-169.

(*b*) A respeito das superstições de diversos povos no tocante ao coto umbilical, cf. Ploss, *Das Kind im Branch und Sitte der Völker*, 1911.

(*c*) Thevet dá outras variantes (*Itaoungue, Itaougane*), acrescentando que o seu sentido é honra ou reverência. Talvez de *aitanongába*, oferecer, ofertar. Cf. *O caderno da língua*, cit., p. 234.

(*d*) *Ouahouassouh* vem, talvez, de *uyrá* ou *guyrá* (pássaro), *iub* ou *juba* (amarelo) e *açu* (grande). Ou melhor, *guiraju-açu*, pássaro amarelo grande. Provavelmente o gavião-de-penacho ou gavião-real (nome comum a duas aves da família dos falconídeos, o *Thrasaetus harpyia* L. e o *Morphnus guyanensis* Daud.).

O *Outa-ouram* pode ser o urutaurana, que é também identificado com o gavião-de-penacho (Olivério M. de Oliveira Pinto, *Catálogo das aves do Brasil*, Rio de Janeiro, 1939, I, p. 80).

(*e*) *Amy*. Aliás, *ini* (rede), ou *ínin*.

(*f*) O *Capiigouare* é o mesmo *Capyyuare* de C. d'Abbeville. De *capyi* (capim) e *guara* (o que come).

(*g*) *Cheroup*. De *che* (meu) e *tup, tupa* (pai, chefe). Em J. de Léry (*op. cit.*, p. 264) encontramos *che rub* (segundo o texto restabelecido por Plínio Ayrosa), com a significação de *meu pai*.

(*h*) *Ouic* é o mesmo que *ui* (farinha-d'água).

(*i*) *Tekéaip*. No *Voc. na ling. bras.*, cit., encontramos *tigué-aíba*, câmaras não de sangue, mas perigosas. *Tigue* é ventre e *aib*, mau, ruim.

(*j*) O *Orapa* é o arco. *Uira para* no *Dicionário português-brasiliano*, cit., ordenado por Plínio Ayrosa. Guirapá é como vem no *Vocabulario de la Lengua Guarani por Antonio Ruiz de Montoya*, pub. por Júlio Platzmann, Leipzig, 1876, II, p. 182. *Orapá* escreve Léry, que Plínio Ayrosa diz ser uma adulteração de *ybyrá-apara*, pau arcado, madeira encurvada (*Viagem à Terra do Brasil*, cit., p. 169).

O problema do parto e dos primeiros cuidados com o recém-nascido, entre os antigos índios do Brasil, foi desenvolvido por mim em *Actas Ciba*, 1946, XIII, n. 8.

(*k*) Sobre o *choco* ou *covada*, cf. ainda fr. Vicente do Salvador, *op. cit.*, p. 51; D. de Loreto Couto, *op. cit.*, p. 62; *Diálogos*, cit., p. 267; C. Teschauer, *Poranduba*, cit., p.198. A covada entre os guianenses é estudada por E. im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, Londres, 1883, p. 217.

L. da Câmara Cascudo (*Informação*, cit., p. 171 ss.) considera a covada uma exibição dos direitos exclusivos da paternidade; Raglan (*Le tabou et l'inceste*, Paris, 1935, p. 207-208) acredita que esse costume está ligado à comunicação da essência vital: é o preço que o pai paga pela imortalidade. Cumpre notar, entretanto, que a covada foi observada entre povos onde a criança é um membro da classe maternal (cf. Westermarck, *op. cit.*, Paris, 1929, II, p. 199). Conclui H. Baldus (*Ensaios*, cit., p. 125) que, segundo os resultados mais modernos das pesquisas, o fim da covada é defender a criança dos males que, nos primeiros tempos da vida, são imaginados em conexão direta com o pai.

O costume em apreço tem uma vasta distribuição e *é característico da civilização indígena do Brasil*, segundo uma frase de R. R. Schüller ("A covada", in *Revista Americana*, Rio de Janeiro, 1910, I, n. 12, p. 368).

(*l*) Aliás *coema* (Stradelli, *Voc.*, cit., p. 420), que significa *manhã*.

(*m*) *Quioundu-ar*. Ou melhor, *ñëmondiá* (o primeiro fluxo menstrual), segundo o *Boc. de la Leng.Guar. por A. R. de Montoya*, cit., II, p. 173.

Métraux desenvolveu, posteriormente, o tema dos ritos de puberdade entre as moças indias sul-americanas. Cf. *Ritos de transito de los indios americanos*, cit., 1945.

(*n*) *Capugouare*. O mesmo que *capiigouare* (veja letra *f*). Provavelmente erro tipográfico.

(*o*) *Maé*, por *mbáé* ou *mbaiá*. "Na efervescência da luta entre o Paraguai e o Brasil, os paraguaios chamavam Mbaiá aos brasileiros, isto é, coisa ruim, coisa que de homem, de gente, só tem a figura; de *Mbá*, coisa, *uiua*, ruim, e *á* (*abá*) homem, gente" (Afonso A. de Freitas, *Vocabulário nheengatu*, São Paulo, 1936, p. 117).

(*p*) *Pororoipok*. Seg. o *Voc. na ling. bras.*, cit., a primeira menstruação era *ñemondyra* e a segunda *jepareroipoka*. Diz Plínio Ayrosa que a tradução de Thevet sugere *pororok*, rebentar, desatar-se.

(*q*) *Jenipap*. O mesmo que jenipapo ou jenipapeiro.

(*r*) *Aikoaip*. Diz P. Ayrosa que é, sem dúvida, o verbo *ikoaib*, que se conjuga *aikoaib*, estou mestruada etc.

(*s*) A respeito das cerimônias do casamento entre os tupinambás, cf. Estêvão Pinto, *Os indígenas do Nordeste*, II, cit., p. 251-252. Ainda sobre o assunto, é indispensável a leitura da obra citada de Florestan Fernandes, a exegese mais perfeita e completa que já se fez, até hoje, da organização social dos tupinambás.



## CAPÍTULO X

## CERIMÔNIAS FUNERÁRIAS E CRENÇAS NO ALÉM-TÚMULO

Todo indivíduo cuja moléstia era considerada incurável ficava entregue à sua sorte. Ninguém mais lhe prestava atenção, "pois, desde o momento em que a morte era inevitável, já não havia necessidade de alimentá-lo ou cuidar dele". Quando, porém, o doente entrava em agonia, seus parentes precipitavam-se sobre ele com tal ardor que, muitas vezes, acabavam por sufocá-lo (1). Os que não podiam aproximar-se do moribundo, atiravam-se ao chão com toda a força (2). Ao mesmo tempo prorrompiam de todas as partes "urros, gritos e lamentos mesclados com uma música tão variada em sons fortes, agudos, baixos e infantis que era impossível o coração não enternecer-se".

Segundo Yves d'Évreux (3), os últimos instantes do doente não dariam lugar a cenas tão violentas: "Quando os índios estão nas vascas da morte os parentes, e, em geral, também os seus companheiros, cercam-lhe o leito, os mais velhos em primeiro lugar, de acordo com a idade; ninguém diz palavra, somente todos olham atentamente o doente, derramando lágrimas contínuas". O pranto ritual era entoado apenas pelas mulheres, particularmente pelas mais velhas; os homens jamais vertiam lágrimas em casos de luto (4). Outrora, porém, os velhos faziam exceção: se algum deles morria, choravam-nos os outros à maneira das mulheres (5).

(1) Soares de Sousa, p. 341.

(2) Cardim, p. 177. Os guaranis e os itatins manifestavam seu desespero pela morte de algum parente precipitando-se sobre o solo de um lugar elevado. Cf. Techo, p. 124 e *Annuae litterae*, p. 429: "*Varai non adeo superstitiosi: nec tamen funerum negligentes. Ut quis mortuus est, qui sunt ex eodem genere, ad parientem solumve allidunt caput, corpus etiam ex alto praecipites agunt, quasi querentes mortem, per speciem maestitie mira diebus festis crudelitas*".

(3 P. 125.

(4) Soares de Sousa, p. 324.

(5) Yves d'Évreux, p. 84.

Todos os vizinhos e parentes eram convidados a tomar parte nas manifestações de dor. "E nisto", diz Cardim (6) (*a*), "têm também seus pontos de honra, e aos que não choram lançam pragas, dizendo que não hão de ser chorados." Falecendo algum chefe, o luto torna-se geral em toda a aldeia. "Depois que o corpo é assim chorado", conta Yves d'Évreux (7), "o principal da maloca ou da aldeia, ou o seu maior amigo fazia comovente discurso, batendo muitas vezes no peito e nas coxas e contando as façanhas e proezas do morto. Há alguém, dizia no fim do sermão, que tenha queixa dele? Não procedeu o morto, em sua vida, como fazem os fortes e os valentes?"

Entre os tupinambás do Rio de Janeiro, o elogio do morto era feito pelas mulheres, que interrompiam os lamentos com diálogos, cujo teor é dado por Léry (8). "Morreu, berravam algumas, arrastando a voz, quem era tão valente e tantos prisioneiros nos deu a comer! Era, replicavam outras, no mesmo tom, um bom caçador e excelente pescador! Que bravo matador de portugueses e maracajás, exclamavam as restantes! Como nos vingava! Assim, excitando-se mutuamente, os braços nas espáduas umas das outras, não cessam as ladainhas dos louvores, enquanto o cadáver estiver presente. E contam minuciosamente tudo que em vida o defunto praticou."

Nenhuma descrição das cerimônias fúnebres dos índios tupinambás iguala, em precisão e em colorido, à que Thevet nos deixou em sua *Cosmografia universal* (9). Convém transcrevê-la na íntegra, mesmo quando ela repete os trechos precedentes: "Quando, entre esses selvagens, falece algum chefe de família, quer na guerra, quer de velhice ou por acidente, suas mulheres cortam o cabelo bem rente, depois de arrancar-lhe parte com horríveis choros e piedosos lamentos, que prosseguem, não por dois ou três dias, mas por espaço de metade do ano. Todavia, o luto pesado dura apenas os quatro ou cinco dias após o traspasse. É horrível ouvi-los gritar por ocasião desses lamentos — harmonia tão agradável quanto o barulho feito por gatos e cães se pegando uns com os outros. Vereis então, deitados uns em suas redes, outros acocorados, abraçarem-se reciprocamente, fazendo mil gestos de tristeza, enquanto as mulheres exclamam — *Chérémimota-rouére ymen* (esse *ymen* é pronunciado em cerca de quatro ou cinco tons), depois do que suspiram assim: *Eh hé héhé hé heh;* em seguida: *Éh hé, heh, heh, heh* (também em dois tons e meio, aproximadamente, sendo que, pela quarta vez, o *hé* é cantado em um tom e meio). E tais prantos e lamentos, se fossem traduzidos em nossa língua, significariam: *Ó, aquele a quem tanto amei!* Os filhos e os demais parentes exclamam, do mesmo modo: *Ó, morreu*

(6) P. 177.
(7) P. 126.
(8) T. II, p. 118.
(9) (2), fol. 426.



*nosso pai e amigo! Era homem de bem, tão valente na guerra! Ele, que dizimou tantos inimigos! Que era tão possante e forte! Que cuidava tão bem dos campos e apanhava tanta caça e tanto peixe para o nosso sustento! Foi-se; não o veremos mais, a não ser depois que morrermos, quando, então, iremos para a sua companhia, para a região da qual nos falam os nossos pajés!* Enfim, empregam os selvagens inúmeros desses choros, tão longos que não é possível descrevê-los todos, repetindo-os mil vezes, sem parar, por espaço de cinco dias. E só então põem o defunto em sua cova, como o procurei mostrar no desenho junto, apanhado em flagrante".

Em geral, os tupinambás manifestavam uma pressa extrema de enterrar o defunto. Logo que supunham o indivíduo morto, corriam a preparar os funerais. Acontecia-lhes até amortalhar pessoas que ainda não tinham soltado o último suspiro (10).

O fosso devia ser aberto pelo mais próximo parente do morto. Se o marido perdia a mulher, cabia-lhe esse dever, assim como transportar o corpo ao local onde o mesmo tinha de ser amortalhado. Quando os índios vinham buscar o cadáver para o sepultamento, acompanhavam-no parentes, em pranto e com os cabelos esparsos, só cessando a choradeira quando a cova era recoberta de terra (11).

O processo do amortalhamento é descrito por Thevet (12) com a sua precisão habitual: "Quando morre o marido, ou a esposa, ou outro qualquer parente — pais, mães, tios ou irmãos —, os selvagens curvam-no, dentro da própria rede onde falece, dando-lhe a forma de um bloco ou saco, à semelhança da criança no ventre materno; depois, assim envolvido, ligado e cingido com cordas de algodão, metem-no em um grande vaso de barro, cobrindo-o com a gamela onde o defunto costumava lavar-se, receando, segundo dizem, que o morto ressuscite, se não está bem amarrado (13), temor, aliás, muito grande, pois crêem que isso já aconteceu a seus avós, motivo pelo qual convieram em tomar tal precaução. Isso feito, deitam o cadáver em determinada cova, redonda como um poço, pouco mais ou menos da altura de um homem, pondo-lhe junto fogo e farinha, pois temem a aproximação dos espíritos malignos. Julgam, também, que, se a alma tiver fome, não lhe deve faltar comida. Em seguida, cobrem tudo com a terra tirada do fosso. Em se tratando de um chefe de família, enterram-no em casa, no próprio local onde costumava dormir; se é uma criança, o morto é sepultado fora e atrás da oca. Alguns o são nas plantações e outros

(10) Soares de Sousa, p. 341.
(11) *Id.*, p. 340.
(12) (2), fol. 925 v.
(13) Cf. Cardim, p. 177. Yves d'Évreux (p. 128) observa que os ligamentos não devem ser muito apertados, do contrário o morto se sentiria preso dentro da tumba.

nos sítios de sua preferência. E isso é bastante para dar idéia do atraso e simplicidade dessa gente" (*Est. II, fig. B*).

A descrição acima precisa ser completada, porquanto apresenta algumas lacunas, como se poderá julgar do seguinte trecho de Soares de Sousa (14): "Primeiramente o untam com mel todo, e por cima do mel o empenam com penas de pássaros de cores, e põem-lhe uma carapuça de penas na cabeça, e todos os mais enfeites que eles costumam trazer nas suas festas; e têm-lhe feito na mesma casa e lanço onde ele vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por de redor, para que tenha a terra que não caia sobre o defunto, e armam-lhe sua rede debaixo de maneira que não toque o morto no chão; em a qual rede o metem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rede seu arco e flechas, e a sua espada, e o maracá com que costumava tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rede para se aquentar, e põem-lhe de comer em algum alguidar, e água em um cabaço, como galinha; e como esta matalotagem está feita, e lhe põem também sua cangoeira de fumo na mão, lançam-lhe muita soma de madeira igual no andar da rede de maneira que não toque no corpo, e sobre esta madeira muita soma de terra, com rama debaixo primeiro, para que não caia terra sobre o defunto; sobre a qual sepultura vive a mulher como dantes" (*b*).

Comparando os dois trechos, vê-se que a precaução dominante era evitar a pressão direta da terra sobre o morto. Atingia-se esse desiderato nos dois casos, com menos esforço, quando, em lugar da construção da câmara funerária, punha-se o corpo na urna coberta de um vaso ou cabaça. Ambos os processos de sepultamento eram usados pelos tupinambás (15). Antigamente parece ter sido regra entre indígenas abrir a tumba na própria oca onde habitara o defunto. No século XVI, porém, tal costume parece ter sido observado apenas em relação aos velhos e às pessoas de consideração (16). A gente comum, ao que parece, era enterrada fora das habitações. Todavia, os índios não esqueciam de erigir no túmulo uma choça em miniatura (17). A presença de um teto por sobre a sepultura era, provavelmente, julgada indispensável, pois, quando os tupinambás abandonavam alguma aldeia, destruíam as habitações, mas tinham o cuidado de depositar folhas da palmeira *pindó* (*c*) no local onde repousavam seus antepassados, não só com o fim de reconhecê-lo posteriormente, como, também, segundo parece, para evitar que o solo da sepultura ficasse a descoberto (18).

Junto ao morto enterravam-se suas armas e utensílios, assim como todos os objetos que lhe pertenceram em vida. Entretanto, os objetos por ele ofertados a outrem, durante a sua existência, deviam ser restituídos.

(14) P. 340.

(15) Cf. Métraux (1), p. 271-272. Segundo Soares de Sousa (p. 430), só as crianças eram inumadas em urnas; os adultos enterravam-se no próprio solo.

(16) Léry, t. II, p. 119; Soares de Sousa, p. 339.

(17) Cardim, p. 178; Nóbrega, p. 93.

(18) Léry, t. II, p. 121.



"Se alguém possui qualquer coisa pertencente ao defunto, deve guardá-la cuidadosamente e restituí-la à vista de todos, para que a coisa em questão seja enterrada com o morto; de outro modo, acreditarão os selvagens que a alma, após separar-se do corpo, virá molestá-lo pelo fato de a pessoa conservar o alheio." Em compensação, todos os objetos recebidos, pelo morto, na qualidade de presentes, retornavam aos seus antigos proprietários (19).

Alimentos e bebidas eram regularmente depositados na tumba do morto até que o corpo ficasse completamente corronpido (20). Os tupinambás explicavam esse costume dizendo que, "se Anhan não encontrasse outras carnes perto da sepultura, desenterraria o morto para o fim de devorá-lo". Yves d'Évreux (21) surpreendeu, certo dia, uma índia cristianizada que espalhava milho na cova do marido; interrogando a razão do seu ato, respondeu que assim procedia pelo seguinte motivo: "Se lhe damos comida, o morto toma-a e vai-se embora".

Em seguida a um óbito, ordenava o feiticeiro, em certos casos, que todos os moradores da aldeia se banhassem para evitar a ameaça de um grande surto epidêmico (22).

A inumação do cadáver não punha fim às manifestações de dor de seus parentes. "Depois de enterrado o defunto", diz Cardim (23), "os parentes estão em contínuo pranto de noite e de dia, começando uns, e acabando outros; não comem senão de noite e armam as redes junto dos telhados." (*d*) As mulheres tingiam-se de jenipapo e, no segundo dia, cortavam o cabelo (24), visitando freqüentemente o túmulo e perguntando ao morto, chorosas, se ele ainda não teria partido (25). As parentas e amigas da viúva vinham vê-la na choça e esses encontros davam lugar a novas explosões de dor, nas quais todos tomavam parte. Os homens, que, de ordinário, se tonsuravam cuidadosamente, deixavam crescer a cabeleira e pintavam-se com tinta de jenipapo.

O luto durava, no mínimo, uma lua. Era observado pela mulher, pai, mãe, irmãos e filhos do defunto. Terminava, para as mulheres, quando os seus cabelos cresciam tanto que já podiam cobrir-lhes os olhos. Os homens tinham mais liberdade; era-lhes permitido tirar o luto quando bem o desejavam.

Quando a pessoa julgava ter cumprido todos os seus deveres em relação ao morto, organizava um *cauim*: "Seis meses após as exéquias, esposa e filhos do falecido convidavam os parentes e amigos para homenagear a memória do defunto. Tais exéquias não são tão tristes como as primeiras.

(19) Thevet (2), fols. 925-926; Cardim, p. 177; Vasconcelos, p. LXXXIII.

(20) Léry, t. II, p. 120; Cardim, p. 178.

(21) P. 128.

(22) Claude d'Abbeville, fol. 325 v.

(23) P. 178.

(24) Soares de Sousa, p. 340.

(25) Cardim, p. 178.

Nessa ocasião, os selvagens pranteiam o morto, pintados e empenachados, reunindo-se em casa do filho, onde fazem danças e jogos em sua honra" (26). Na véspera, a pessoa de luto pinta-se de preto, corta o cabelo e, em companhia dos amigos, passa toda a noite a cantar. No dia seguinte, tem lugar a festa do *cauim*. Todo mundo, então, bebia a mais não poder e, dançando, cantava louvores ao morto ou à morta, assim como à pessoa a tirar o luto. Essa festa só desligava aquele que a organizava. Quem quer que quisesse tirar o luto, tinha obrigação de oferecer um *cauim* especial, realizando todas as práticas acima indicadas para retomar o curso normal da sua vida. Após a festa, as mulheres aparavam outra vez a cabeleira (27). Quando alguma viúva tomava a resolução de permanecer fiel ao marido, não se pintava de jenipapo, nem assistia às festas da bebida, observando, demais, a castidade (28).

Todas as vezes que as mulheres passavam junto ao local de suas antigas aldeias, outrora habitadas, prorrompiam nos seus prantos rituais. Diversos motivos, que se ignoram, poderiam provocar, a dado momento, a explosão dos lamentos funerários. Nos campos, em viagem, acontecia que as mulheres caíam inopinadamente em pranto. A Yves d'Évreux (29), que lhes perguntou o motivo desse choro, responderam as índias: "Ah!... Recordamo-nos da morte de nossos filhinhos".

**Crenças na vida futura.** — Thevet (30), tendo indagado de um chefe tupi se o mesmo acreditava que as almas sobreviviam após a destruição do corpo, respondeu-lhe este furiosamente: "*Omahiri-mohan (e)*, ou seja, em sua língua: Malvado! Não sabes que, após a morte, nossas almas vão para regiões longínquas, agradáveis e cheias de delícias, onde estão todas reunidas? Não sabes que os nossos caraíbas, conforme nos dizem, as visitam e lhes falam freqüentes vezes? E as almas aparecem muito aos nossos filhos? Vejo que não nos acreditas, como se quisesses favorecer aos nossos inimigos, que, na verdade, vivem presos e garroteados por esse *Hipouchi agnan, o quotioso* (*f*). Mas, se queres ser nosso aliado, não duvides do que digo".

A alma unida ao corpo chamava-se *An*; quando separada tinha a designação de *Angouëre* (*Angueira*), segundo Yves d'Évreux (31), e *Marangigoana* no dizer de Marcgrave (32) (*g*). Essa última palavra teria significado, igualmente, "tudo o que anuncia morte iminente, coisa pouco clara ao próprio gentio brasileiro, e, por semelhante razão, tão temível que o mesmo desfalecia sob o puro efeito desse terror vão e súbito".

(26) Thevet (2), fol. 927.
(27) Soares de Sousa, p. 340-341.
(28) Léry, t. II, p. 121.
(29) P. 80.
(30) Ms. inédito, fol. 98.
(31) P. 283.
(32) P. 279.



Quando o morto era enterrado no fosso, ao lado das coisas de sua necessidade, parentes e amigos "despediam-se dele, incumbiam-no de recomendá-los a seus pais e avós, que dançavam além das montanhas dos Andes, lugar para onde julgavam ir após a morte; nesse momento, davam-lhe presentes destinados a seus amigos, cada qual exortando-o, entre outras coisas, a ter ânimo a fim de fazer boa viagem". "Primeiramente, devia o morto evitar deixar extinguir-se o fogo; em seguida, recomendavam-lhe não passar pela terra dos inimigos e, finalmente, não esquecer, quando dormisse em algum lugar, os seus machados e foices." (33)

Essas recomendações testemunham a crença dos tupinambás em uma série de provas, pelas quais a alma teria de passar antes de atingir a região da eterna felicidade. Consolida ainda mais essa suposição o fato de os apapocuvas (34), os guaraius (35) e os chiriguanos (36) possuírem tradições muito pormenorizadas a respeito dos perigos passados pela alma em sua peregrinação ao paraíso. Entre as precauções que a alma de um índio guaraiu deve tomar a fim de vencer os obstáculos figura precisamente a de não deixar apagar o fogo, durante a travessia desse país obscuro no qual o morto se arrisca a perder o caminho. É então que o defunto utiliza o molho de palha, que foi posto em sua tumba. São numerosos os inimigos que o espreitam no caminho; só à custa de muitas penas consegue o morto livrar-se deles.

Quando o defunto se aproxima da terra onde vivem os seus antepassados, deve bater com um bastão de marcar o ritmo a fim de assinalar a sua presença ao ancestral, o herói-civilizador. Lembremo-nos de que todo tupinambá levava para o túmulo o seu chocalho. Estavam os guaraius persuadidos de que a felicidade reservada à alma não a impedia de trabalhar. É por uma concepção idêntica da vida futura que se pode explicar o cuidado, tido pelos tupinambás, de dotar o morto de todos os instrumentos agrícolas por ele utilizados em vida. Vasconcelos (37), aliás, di-lo explicitamente: "Uns os enterram em um vaso de barro, que chamam igaçaba, com sua foice, e enxada ao pescoço, ou semelhante instrumento de seu trabalho, para que possam na outra vida fazer suas plantas, e não morram de fome" (*h*).

As almas dos que foram devidamente vingados e devoraram muitos inimigos "vão para além das altas montanhas, em companhia das almas dos seus avós" (38). Esse lugar de repouso, onde as referidas almas "dançam sempre, sem que nada lhes falte" (39), estaria situado para além dos

(33) Yves d'Évreux, p. 127.
(34) Nimuendajú (1), p. 308-309.
(35) Cardús, p. 81-86.
(36) Nino, p. 141-142.
(37) P. 88.
(38) Léry, t. II, p. 62; Thevet (1), p. 181; Claude d'Abbeville, fol. 323.
(39) Yves d'Évreux, p. 283 e 127.

Andes, dos quais, possivelmente, os tupinambás deviam ter uma vaga idéia. Os tupinambás representam esse paraíso como um lugar prazenteiro, recoberto de florestas e regado por maravilhoso rio, em cujas margens se viam enormes árvores (40). Era em tal país que vivia o herói-civilizador. "Crêem", diz Claude d'Abbeville (41), "que as almas, que consideram imortais, quando se separam do corpo são transportadas para além das montanhas, onde se encontra o antepassado, o avô, isto é, para um lugar chamado *Ouäioupia* (*i*), se, em vida, procederam bem. E assim vivem lá como num paraíso, dançando, saltando e divertindo-se sem cessar." Os tembés, os guaraius e os apapocuvas-guaranis têm a mesma crença.

O acesso ao paraíso era interdito às almas dos "efeminados e das pessoas insignificantes, que não porfiaram em defender o seu país" (42). As almas das mulheres só dificilmente conseguiam alcançá-lo, sendo lá admitidas apenas as chamadas "mulheres virtuosas" (43), isto é, as esposas dos bravos, que haviam morto e devorado muitos inimigos (44).

Os chipaias, que são, a exemplo dos guaranis, uma nação belicosa, acreditam que as almas são acolhidas, na região dos mortos, a golpes de pau, se, porventura, as mesmas não podem exibir um colar de dentes humanos. Esse colar facilita-lhes uma recepção mais amistosa (45) (*j*).

## NOTAS AO CAPÍTULO X

### (ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) O trecho vai citado conforme o original português. É sem dúvida, diz P. Ayrosa, *che remimotarueimã* (ó, o que foi meu querido!). O *mã* final é partícula que exprime *dor, dúvida*.

(*b*) O trecho de Gabriel Soares de Sousa é transcrito de acordo com o original português. Foi citado por Métraux com supressão de uma frase.

(*c*) Aliás, *pindo* ou *pindoba*. *Piadó* (palma) em Montoya. A pindoba, conforme observa Pirajá da Silva (em Gabriel Soares de Sousa, *op. cit.*, II, p. 27), poderia ter sido qualquer uma das palmeiras hoje classificadas como a *Attalea pindobassu* Bondar, a *Attalea concentrista* B., a *Attalea burretina* B. etc. Talvez a *Attalea compta* Mart. Cf. a nota *a*, cap. III.

(*d*) Veja-se a nota *a*, acima.

(*e*) *Omahiri-mohan* não significa "o mau", como supõe Thevet. *Mair-mohan* (veja-se o cap. I) era o nome dado pelos tupinambás aos seus heróis-civilizadores, inclusive aos europeus, a quem emprestavam, algumas vezes, essa qualidade.

(*f*) *Hipouchi agnan, o quotioso*. As duas primeiras palavras significam *o mau, o diabo*. O resto da frase é duvidoso.

(40) Cardim, p. 162; Marcgrave, p. 278; Thevet (2), fol. 923.
(41) Fol. 328 v.
(42) Léry, t. II, p. 62; Thevet (1), p. 181; Nieuhof, p. 220.
(43) Yves d'Évreux, p. 283.
(44) Nieuhof, p. 220.
(45) Nimuendajú (3), p. 368.



(*g*) *Marangigoana* diz Marcgrave que não era divindade, mas a alma separada do corpo, ou outra coisa, anunciando o instante da morte (ed. cit., p. 279). Plínio Ayrosa observa que o termo significa desordeiro, bulhento, trocista. Era o nome do espírito mau, conhecido também por *marangiguara, maraniguara* etc.

O *Angouëre* tem relação com o *Kaagerre* de Léry. *Che anguera*, minha alma, depois de ter saído do corpo (Léry, *op. cit.*, p. 262).

(*h*) O trecho de Vasconcelos é transcrito conforme o original português.

(*i*) Cf. o cap. V, nota *e*.

(*j*) Métraux, recentemente, voltou ao assunto: "Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians", in *América Indígena*, México, D. F., 1947, VII.

## CAPÍTULO XI

### A ANTROPOFAGIA RITUAL DOS TUPINAMBÁS (1)

Durante os combates, os tupinambás visavam sobretudo à captura de prisioneiros, denunciando antecipadamente essa intenção ao conduzirem consigo cordas enroladas em torno do corpo. Após a luta preliminar, à distância, que durava algum tempo, os guerreiros de ambos os campos precipitavam-se uns contra os outros, cada qual se esforçando por desarmar o seu adversário e aprisioná-lo vivo. Um homem, só, raramente conseguia esse objetivo se não era auxiliado por seus correligionários. Sendo a captura do inimigo uma façanha rigorosamente individual, a regra mandava que o prisioneiro pertenceria àquele que primeiro o tivesse tocado; mas como, no ardor da peleja, nem sempre era fácil saber a quem cabia tal honra, irrompiam, muitas vezes, querelas assaz violentas. Para resolver amigavelmente a contenda, decidia-se, freqüentes vezes, executar sem demora o prisioneiro e dividir sua carne pelas pessoas componentes da expedição. Sucedia, entretanto, que o chefe da tribo, de quem dependia o guerreiro vencedor, esforçava-se por fazer prevalecer seus direitos, declarando que o capturado devia ser conduzido, vivo, à aldeia, para que as mulheres pudessem vê-lo e celebrar o fato com o *cauim* da revanche.

(1) No presente capítulo, procurei reunir em um todo os pormenores abundantíssimos que se possui a respeito da antropofagia ritual dos tupinambás. Para evitar chamar constantemente o leitor às mesmas referências, julguei preferível dar, adiante, de uma só vez, a indicação dos autores e dos trechos de onde foi extraída a descrição em apreço: Léry, t. II, p. 41-58; Thevet (1), cap. XL, – (2), fols. 920 v., 923, 927 v., 932, 944-947 v., — ms. inédito, fols. 53-62 v.; Staden, part. I, caps. XVIII, XXVIII, XXXVI, XXXVII e XL e part. II, cap. XXIX; Cardim, p. 181-194; Soares de Sousa, p. 333-339; Gandavo, p. 51-53 e 138-142; Nóbrega, p. 93; Anchieta (3), t. I, p. 70 e t. II, p. 99-106, *passim*; Knivet, p. 222 e 247-248; Claude d'Abbeville, fols. 282 v., 290 v. e 295; Yves d'Évreux, p. 46-56; Pezieu, p. 12-16; Vasconcelos, p. 81-83; Vicente do Salvador, p. 32-33. Os mais antigos documentos concernentes à antropofagia dos tupinambás são: Vespúcio, carta; Gaffarel, peças justificativas, p. 498; Fonteneau, p. 412-413; a carta de Ramirez, em Medina, t. I, p. 443; Pigafetta, p. 18-19. A antropofagia dos tupinambás foi estudada muito sumariamente por André & Friederici (2) e (3), p. 124-127.

Breve alusão à antropofagia dos tupinambás é feita na obra de Pyrard de Laval, p. 338. O capítulo de Coréal (t. I, p. 214-222), consagrado a esse assunto, é um plágio de Léry.



Antes de deixar o campo de batalha, desmembravam-se os cadáveres; suas partes, depois de assadas, devoravam os índios no próprio campo de batalha, quando as não levavam para a aldeia. Os tupinambás cortavam também os órgãos genitais das mulheres e das crianças mortas durante a luta, dando-os às suas esposas, que os preparavam ao moquém e os serviam por ocasião das grandes festas. Os prisioneiros feridos eram dizimados e devorados imediatamente.

Então tinha lugar a seguinte cerimônia, cuja autenticidade não se pode garantir em vista de ter sido relatada por uma só das fontes: assim que era feito algum prisioneiro, aquele a quem cabia a honra da captura retornava à aldeia a fim de anunciar a boa nova e, logo ao chegar, seus amigos atiravam-se a ele, despojando-o de todos os ornamentos e armas, inclusive da rede, dos utensílios domésticos e das provisões; nesse momento, então, o guerreiro recebia novo nome e as velhas mulheres lançavam-lhe cinza preta nas costas "para recompensá-lo do seu prejuízo", explica Thevet. Se o homem trazia consigo carne humana moqueada, as mulheres arrancavam-lhe o cesto onde a mesma estava, devorando-a. O cesto, uma vez vazio, era escrupulosamente restituído ao dono pela mulher que exercia certa autoridade sobre as demais. Todas as velhas que haviam provado a carne mudavam de nome no dia seguinte. A passagem do ms. inédito de Thevet (2), de onde são extraídos esses pormenores, descreve um conjunto de práticas que, segundo confessa esse autor, são observadas todas as vezes que algum membro da tribo mata outro homem, ritualmente ou em campo de batalha. Segundo se verá, a pilhagem dos bens do matador tinha lugar após cada massacre cerimonial. Como nenhum outro autor faz alusão a tais medidas tomadas em favor do homem que fez algum prisioneiro, pode conjeturar-se se Thevet não teria cometido engano, tomando por dono do prisioneiro o próprio matador, de volta à sua aldeia com a nova da mensagem da vitória. Seja como for, desde que era conhecido o feliz resultado da empresa, as velhas mulheres da tribo passavam a noite ao claro, batendo na boca com a mão e gritando a mais não poder, só para manifestar sua impaciência pela chegada dos vencedores acompanhados do prisioneiro. Durante esse tempo, a tribo vitoriosa batia em retirada com o saque. Se o prisioneiro parecia, de certo modo, perigoso, passavam-lhe quatro cordas em torno do pescoço e ligavam-lhe as mãos abaixo do queixo. Era o mesmo, então, insultado e maltratado, anunciando-lhe todos, rejubilantes e em claros termos, a sua sorte, com morder a parte do corpo que ansiavam por devorar. Durante a contramarcha, o prisioneiro era amarrado, todas as noites, a uma árvore; davam-lhe, entretanto, uma rede para que o mesmo dormisse comodamente. Os que se encarregavam de trazê-lo preso, diziam-lhe por motejo: "Eis o meu bichinho cativo" *(Est. V, fig. A)*.

(2) Fols. 53 v., 54 e 54 v.

A expedição vitoriosa fazia uma entrada triunfal em todas as aldeias aliadas que se encontravam em caminho, e, em caso de acampar, o chefe, a quem cabia a hospitalidade, convidava os vencedores a tomar, cada qual, o seu prisioneiro e a conduzi-lo até a paliçada em torno das ocas. Formava-se, então, um círculo em redor dos prisioneiros, aos quais se entregavam *maracás* para que eles os agitassem ao dançar. Cada prisioneiro, em seguida, era autorizado a dirigir aos guerreiros que os traziam capturados o seguinte discurso: "Partimos, como fazem os bravos, para prender-vos e devorar-vos, a vós, nossos inimigos. Fostes, porém, mais felizes e caímos prisioneiros. Não nos queixamos da sorte. Os valentes de verdade morrem na terra dos seus inimigos. Nosso país é grande e os patrícios se vingarão de vós". Ao que respondiam os assistentes: "Matastes muitos dos nossos amigos e, por isso, tiramos vingança" (3).

Antes de reentrar na aldeia, o dono do prisioneiro raspava-lhe as sobrancelhas e os cabelos da parte superior da testa. Exteriormente, pelo menos, era impossível distinguir o escravo dos demais guerreiros tupinambás, cujos sinais característicos eram, entre outros, a tonsura frontal em forma de meia-lua e a ausência de pêlo na face ou em qualquer parte do corpo. O cativo era, além disso, ungido de resina ou de mel, onde colocavam plumas, paramentando-o os índios, ainda, com os mais belos ornamentos plumários usados pelos tupinambás.

Se, aproximando-se da aldeia, a tropa encontrava as mulheres, obrigava-se o prisioneiro a gritar-lhes: "Eu, a vossa comida, cheguei".

A coluna fazia alto a certa distância da aldeia. Construíam-se algumas choças de palha de palmeira, nas quais os vencidos deviam alojar-se enquanto os guerreiros iniciavam uma bebedeira que poderia durar de três a quatro dias. A entrada triunfal só tinha lugar quando os prisioneiros eram conduzidos à tumba dos antepassados de seus donos, sendo, então, obrigados a "renová-la", isto é, a limpar a sepultura (4).

Logo que se espalha a notícia da volta dos expedicionários, todos acorrem ao encontro dos vencedores. As mulheres, sobretudo as velhas, manifestam sua alegria batendo na boca com a palma da mão, ao mesmo tempo que gritam, saltam e dançam. Nesse ínterim, retine o som das flautas, construídas com os ossos dos inimigos mortos anteriormente. E os guerreiros entregam o prisioneiro aos cuidados das mulheres, que o prendem e conduzem à cabana, ao meio de danças e canções — as mesmas canções entoadas na hora do sacrifício. As mulheres só se interrompem

(3) Staden, part. I, cap. XLIV.

(4) Thevet (2), fol. 944: "Retornando a casa com esses saques, os índios manifestam enorme alegria, com as fanfarras, jogos, gritos e urros com que anunciam a vitória obtida. Fazem, então, carícias ao prisioneiro e, antes de recolherem-se às ocas, conduzem-no ao túmulo de seus falecidos pais, obrigando-o a limpar o local, como se o cativo fora uma vítima a ser imolada à sua memória". Cf. ainda o ms. inédito de Thevet, fol. 61 v.



para bater no cativo, ou insultá-lo, e, assim fazendo, não cessam de repetir: "Vingo meu amigo, a quem os teus mataram".

O prisioneiro podia repousar durante alguns instantes; depois, as mulheres voltavam a procurá-lo, e, agarradas a ele como pencas de uva, arrastavam-no até ante o chefe da aldeia. Segundo Staden (5), de quem são recolhidas essas informações, só nesse momento era que os índios raspavam o pêlo do prisioneiro.

Uma vez feita a apresentação, as mulheres conduziam o prisioneiro para a frente da choça, onde estavam guardados os *maracás*. Punham, depois, guizos aos pés do mesmo e um colar de plumas à cabeça; então, cercando-o, obrigavam-no a dançar. Mostravam-lhe, nessa ocasião, os *maracás*, salientando a veracidade da profecia à qual a sua captura dava inteira confirmação.

Todo homem ou mulher feito prisioneiro no curso de uma expedição tornava-se escravo de quem o houvesse capturado. Isso em virtude do seguinte princípio: "Havia uma cerimônia bélica, em uso entre essas nações, segundo a qual, se o inimigo caía em poder de alguém, aquele que o aprisionava batia-lhe com a mão no ombro, dizendo-lhe: — Faço-te meu escravo. E, desde então, o pobre cativo, por maior que fosse ele entre os seus, se reconhecia como tal, seguindo e servindo fielmente ao vencedor, sem o seu patrão preocupar-se com o mesmo" (6). Era o *"coup"* norte-americano *(a)*.

Em geral, o cativo permanecia em poder do guerreiro que o devia executar e em mão do qual caíra preso. Mas era também freqüente o dono dar o prisioneiro, de presente, a um dos seus parentes, ou simplesmente ao amigo a quem queria prestar particular homenagem. Assim, Staden (7), por exemplo, foi entregue ao tio de seu senhor, que ficava, desse modo, moralmente obrigado a desistir da presa em favor do primeiro. O tio, alguns tempos antes, fizera-lhe presente de um escravo que havia sido morto de acordo com o ritual. A posse de um prisioneiro constituía privilégio invejável e o seu possuidor não poupava sacrifícios no sentido de prover o seu sustento, pois preferia abrir mão do alimento a ver o seu escravo sofrer privações.

Se algum guerreiro tupinambá possuía um filho que ainda não tomara parte em nenhuma expedição, entregava ao mesmo o prisioneiro; este, passando a ser a vítima número um do filho, contribuía, de qualquer modo, para dar-lhe o primeiro título.

O bom tratamento concedido aos escravos alguns dias após a sua chegada à aldeia contrastava com a explosão de ódio com a qual os acolhiam os índios. Desde então, o prisioneiro tornava-se membro da tribo,

(5) Part. I, caps. XVIII-XXIII.

(6) Yves d'Évreux, p. 46.

(7) Part. I, cap. XXIV.

gozando de quase todas as vantagens e privilégios concedidos aos seus senhores. Depilado e tonsurado como um tupinambá, nada revelava a sua condição a não ser o colar conduzido ao pescoço, que consistia em grossa corda, dura como pau, da qual pendia, pela nuca, uma franja feita de cordeizinhos de extrema finura. Tão complicado era o nó que somente o dono o poderia desmanchar. Soares de Sousa (8) assegura que esses cordéis eram enrolados em torno do pescoço e também nos rins.

De acordo com Thevet (9), o referido colar teria outra significação, que não era a de um símbolo de escravatura. Era um verdadeiro calendário: "Conhece-se, facilmente, o tempo que deve durar a ceva, por causa de um colar de fio de algodão no qual os índios, quais se foram as contas de um rosário, enfiam certos frutos redondos; ou, então, em lugar dos frutos, ossos de peixe ou de outros animais. Se os selvagens desejam conservar a vida do prisioneiro por espaço de quatro ou cinco luas, tantas são as contas enfiadas no colar que se põe ao seu pescoço, as quais são, depois, retiradas, uma em cada lua. Quando não lhe resta nenhuma, é que chegou o tempo de acabar com o prisioneiro. Algumas vezes, em lugar do rosário, os selvagens põem ao pescoço do prisioneiro colarezinhos, tantos quantas são as luas correspondentes à duração de sua vida".

Se a aldeia ficava localizada nas proximidades das fronteiras inimigas, os índios punham nos pés do prisioneiro entraves feitos de fio de algodão.

Os cronistas franceses que viveram longos tempos entre os tupinambás negam formalmente que os prisioneiros fossem embaraçados na sua menor liberdade de movimento. Eram os prisioneiros livres de andar à vontade e nenhuma vigilância se exercia sobre os mesmos. Por isso que, "se algum deles fugia e retornava à sua terra, não somente era tido como um *Couaue eum* (*b*), isto é, um poltrão e medroso, mas, também, os próprios correligionários não deixariam de matá-lo, reprovando-lhe a falta de ânimo em enfrentar a morte, em mãos inimigas, como se seus parentes e companheiros não fossem bastante poderosos para vingá-lo" (10).

Na realidade, o prisioneiro provavelmente já não era considerado como pertencente à sua tribo, sendo, desde então, assimilado pela do inimigo, que o havia adotado. Conta Gandavo (11), até, que certo prisioneiro recusou a oferta de liberdade, receoso de ser desprezado e expulso pelos seus.

O sentimento que animava os membros tribais em relação ao seu compatriota, feito prisioneiro, indica a preocupação de que este havia cessado de fazer parte do grupo natural para integrar-se em outra comunidade. Esse fato, de extrema importância, evidencia-se ainda mais por tudo o

(8) P. 334.

(9) (1), p. 198 e (2), fol. 945. Cf. Gaffarel, peças justificativas, p. 498: "pondo-lhe tantos sudários quantos sejam as luas em que pretendiam conserva-lo".

(10) Claude d'Abbeville, fol. 290.

(11) P. 53.



que se sabe do estatuto dos prisioneiros e, em particular, pela cerimônia seguinte: logo após a sua entrada na aldeia, o prisioneiro penetrava na choça onde vivera a pessoa cuja tumba acabara de limpar, recebendo, ali, a rede, os colares, as provisões, as armas, tudo enfim deixado pelo morto. Esses objetos pertenceriam, daí em diante, ao prisioneiro, que poderia servir-se deles à vontade, lavando-os cuidadosamente, sem exceção de nenhum. Antes de os referidos objetos serem limpos de qualquer corrupção, era proibido usá-los (12).

Se parentes próximos daquele cuja sepultura tinha sido "renovada" haviam perecido de armas nas mãos, as viúvas, às vezes, desposavam o prisioneiro feito por algum outro de seus parentes. Essa união compensava a perda do esposo. Se o morto era celibatário, o cativo recebia em casamento a irmã, a filha, ou até uma das mulheres de seu senhor ou dono. No caso de não haver nenhuma em disponibilidade, este rogava a algum dos seus amigos ceder ao prisioneiro a irmã ou a filha. Tal requisição era sempre bem sucedida, pois se consideravam honrosos os liames com o inimigo vencido (13).

As bodas do prisioneiro tinham lugar cerca de cinco dias após a sua entrada na aldeia.

O cativo era estimado pela esposa que lhe ofertavam como se fora membro da própria tribo. A mulher trabalhava em seu benefício, exatamente como se lhe pertencesse por toda a existência. Tinha o escravo direi-

(12) Thevet (2), fol. 944 v.: "Apenas o prisioneiro entrava na aldeia, ou na choça, não era posto em nenhuma prisão, como se poderá imaginar. Nem, tampouco, amarrado ou maltratado, senão que o conduziam à cabana da pessoa cujo sepulcro havia sido reparado, trazendo-lhe, os índios, então, o arco, as flechas, os colares, as penas, as redes, os frutos e outras coisas pertencentes ao defunto; isso com o fim de o prisioneiro se servir deles ao seu gosto: da rede, para dormir, dos colares e plumas, para ornamentar-se. Quanto ao arco e as flechas, devia o cativo limpá-los, por isso que ninguém podia usar algum bem da pessoa falecida sem, antes, usá-lo primeiramente o inimigo, a fim de tirar-lhe, conforme julgavam, a sua corrupção". Cf. o ms. inédito de Thevet, fol. 59.

(13) Thevet (2), fol. 944 v.: "Se os irmãos, filhos, ou outros parentes do defunto cuja sepultura foi limpa tinham morrido em combate, as mulheres não podiam contrair segundas núpcias antes que aqueles fossem vingados pelo massacre de seus inimigos. Assim, logo que os prisioneiros recebiam os referidos equipamentos, algumas vezes davam-lhes as mulheres dos mortos, para servi-los. E tais mulheres, desse modo, associavam-se aos cativos, dizendo que estavam recompensadas pela derrota de seus primeiros maridos e dando aos prisioneiros os nomes de *Pourra Offeu-notz*, ou seja, *nojo e tristeza* (*c*). Demais, entretinham-nos bem, cuidando deles com muito zelo e diligência, como o faziam outrora aos seus anteriores esposos, até o dia fixado para a morte e trucidamento dos prisioneiros (advêm, muitas vezes, filhos dessa união, os quais, embora nem sempre, devoram quando crescidos, pois acreditam, conforme já o disse, que tais filhos jamais lhes poderão ser fiéis). Se, porém, o morto não tinha mulher, o dono do prisioneiro procurava casar a irmã com o cativo e, se não tinha irmã, buscava a esposa entre os seus amigos. E nunca era mal sucedido nessa empresa, pois os índios tinham muita satisfação em aparentar-se, por esse modo, com algum inimigo. O selvagem que fazia a presa era muito louvado entre os companheiros; do mesmo modo que era censurado o indígena incapaz de fazê-lo, estando na idade própria". Cf. o ms. inédito de Thevet, fol. 59.

to de pintar-se e ornamentar-se todas as vezes que seu dono celebrava alguma festa. Claude d'Abbeville (14) dá mesmo a entender que ele podia ter plantações e ir à caça ou à pesca quando bem lhe conviesse, morando na oca do senhor, ao lado do qual repousava à noite. Em poucas palavras, era tratado de igual para igual.

Há de certo, nas informações dos missionários franceses, muito exagero. A melhor autoridade no que concerne à situação dos prisioneiros é Yves d'Évreux (15). Essa questão parece ter-lhe interessado particularmente, pois deixou um quadro bem fiel da situação dos prisioneiros de guerra, inteiramente confirmado pelas fontes portuguesas. Os prisioneiros eram constrangidos a trabalhar nos campos, a caçar e a pescar para o seu dono, que lhes abandonava apenas o supérfluo. Demais, os escravos não podiam dispor livremente dos seus bens; se, por exemplo, uma pessoa recebia do escravo, sem o consentimento do dono, algum presente, tinha tal pessoa obrigação de restituí-lo.

Era interdito aos escravos, sob pena de morte, penetrar na cabana passando através das suas paredes de palha, como faziam freqüentemente os outros moradores.

Os prisioneiros podiam entreter relações sexuais com todas as mulheres solteiras da tribo, as quais, cumpre confessá-lo, se lhes entregavam sem relutância. Essas relações não causavam nenhuma desonra, mas, possivelmente, davam lugar a motejos. Para subtrair-se aos mesmos, as moças tinham os seus encontros na mata, onde construíam chocinhas destinadas a abrigar os seus amores. Como é de supor, não era apenas por motivo de suas relações com os prisioneiros que as jovens tomavam tais precauções, agindo provavelmente do mesmo modo com os demais rapazes da tribo. Pelo menos, no Chaco, onde reina a maior liberdade sexual, as mulheres solteiras arrastam sempre os amantes às diminutas cabanas eretas nos bosques.

Quando o escravo se tornava amante de alguma índia casada, ele era imediatamente condenado à morte e a mulher adúltera sofria a pena última, ou tinha de ser batida ou repudiada.

Em certas ocasiões, seu senhor obrigava-o a passear na aldeia a fim de exibir-se a todo mundo. Também nesse momento, cobriam-no com os ornamentos plumários peculiares às grandes cerimônias tribais, inclusive com o maravilhoso manto da íbis rubra *(d)*, que ainda hoje é admirado em alguns dos museus da Europa. No decurso dessas jornadas, os índios lançavam-lhe penas de papagaio. Esse ato tinha especial significação simbólica, pois, uma vez terminado o passeio, já nada podia salvar o prisioneiro da morte em expectativa (16).

(14) Fol. 290 v.
(15) P. 45-56.
(16) Ms. inédito de Thevet, fol. 58 v.



A todos os constrangimentos se juntava, ainda, para o escravo, a humilhação de ser exibido em certas festas, onde o mesmo aparecia com as pernas enlaçadas e servia de mofa a todo o mundo. Havia o desígnio perverso de maltratá-lo e cada qual indicava em sua própria pessoa as partes corporais que desejava comer.

Tais fatos que, transmitidos pela pena de Staden, parecem acidentais, são narrados por Thevet (17) sob a feição de cerimônias de caráter próprio. A festa da bebida, onde o prisioneiro via todas as parcelas de seu corpo distribuídas aos assistentes, era organizada pelo dono, que convidava parentes e amigos. No dia do banquete as parcelas escolhidas iam ter, realmente, às mãos dos que, de qualquer modo, as tinham escolhido; em compensação, estes tinham o dever de proporcionar alimentos, de tempos em tempos, ao prisioneiro.

Era nesse momento, informa Thevet (18), que se confiava a cada um o papel a desempenhar no curso do drama. Tudo ficava previsto com antecedência: este devia matar, aquele era encarregado da tonsura, a outro cabia a função de tingir de jenipapo, aqueloutro se ocupava dos adornos de plumas. Havia ainda o que tinha o encargo de lavar o prisioneiro e o que tinha o mister de recolher os membros logo após o seu seccionamento. As mulheres também não eram olvidadas. Umas tinham por missão tomar conta da cabeleira do prisioneiro, que devia ser aparada ao fogo; a outras incumbia o dever de pôr um tampão de madeira no ânus da vítima, logo após a sua morte. Era nesse indicado dia, segundo Thevet (19), que o executor proclamava, em presença do prisioneiro e dos parentes ou amigos, o novo nome por ele escolhido. Nesse particular, Thevet encontra-se em contradição com todas as demais fontes, que acordam em situar a cerimônia da renominação após o massacre ritual, único momento em que o mesmo teria significação plausível.

Exceto as manifestações rememorativas da condição do prisioneiro, os escravos eram tratados com doçura e tinham seus donos na qualidade de pais. Estes eram-lhes, igualmente, muito afeiçoados. Ao introduzir-se o costume de vender aos europeus os prisioneiros de guerra, os seus antigos donos ficavam pesarosos por vê-los sofrer brutalidades. Desse modo, quando fugiam, os escravos estavam certos de encontrar refúgio entre os seus primitivos senhores, que os escondiam na mata, enviando-lhes os próprios filhos para viver em sua companhia e velar pelo seu sustento.

Yves d'Évreux (20) cita o caso de um escravo que seus donos visitavam freqüentemente, tão grande era a afeição que lhe devotavam. O escravo havia sido capturado ainda criança. Sua mãe fora devorada e aguarda-

(17) (2), fol. 944 v.; ms. inédito, fols. 54 e 59 v.
(18) Ms. inédito, fol. 54 v.
(19) Ms. inédito, fol. 59 v. e (2), fol. 944 v.
(20) P. 56.

va-o a mesma sorte; mas a certeza da morte não alterava em nada o amor que o escravo sentia por seus pais adotivos.

A mulher concedida ao escravo devia responder por ele. Incumbia-lhe a tarefa de vigiá-lo e fazê-lo engordar. Contam alguns autores que, em certos casos, essas índias ajudavam seus maridos a fugir e até não hesitavam em partir em sua companhia. Se, porém, os fugitivos eram recapturados, a responsável era batida e, até, algumas vezes, devorada; quanto ao escravo, deixava ele de pertencer ao seu antigo dono, tornando-se bem comum de toda a tribo. Sua execução não devia mais ser protelada. A volta do fugitivo suscitava manifestações idênticas às que tinham havido por ocasião da entrada triunfal da expedição. As velhas mulheres agrupavam-se à sua frente, batendo na boca com a palma das mãos e exclamando a um sinal determinado: "Nós o comeremos; ele nos pertence".

Nenhum escravo podia escapar ao sacrifício ritual a que era destinado. Se caía doente e seu estado era desesperador, os indígenas levavam-no para a mata e partiam-lhe o crânio, cujo cérebro se espalhava por terra, deixando o cadáver insepulto. Se o mesmo sucumbia instantaneamente, o corpo era jogado ao chão e arrastado, pelos pés, até a mata. Ali, abandonavam-no às aves. Ainda nesse caso, os índios não esqueciam de quebrar-lhe a cabeça. Todavia, poupavam-se os indivíduos que vinham, voluntariamente, refugiar-se na tribo inimiga. Em tal caso, estes só eram submetidos à lei comum se tombavam doentes.

A condição das mulheres cativas não diferia da dos homens. Tornavam-se, em geral, esposas dos seus captores; se, entretanto, eram rejeitadas, estavam livres de manter relações sexuais com qualquer outra pessoa, salvo aquelas interditadas pelo dono. Nenhum indígena podia recusar esse direito à mulher cativa, sem o que a esta cabia censurar ao dono o fato de ele não a ter querido para esposa. A acreditar em Gandavo (21), toda mulher inimiga que se tornava esposa de algum chefe escapava à execução; mas, após a morte dela, os selvagens abriam-lhe o crânio.

As mulheres tinham, geralmente, liberdade de movimento; sua sorte diferia da dos homens por isso que a duração do cativeiro era, entre elas, muito mais curta.

Os filhos havidos do conúbio com o prisioneiro eram considerados inimigos e destinados a morrer debaixo dos mesmos ritos usados na matança dos guerreiros apanhados nos combates. Recebiam o nome de "*cunhambira*, filho do inimigo" (22) (*e*). Afirmam alguns autores que sua execução seguia de perto ao nascimento deles; a maior parte, entretanto, está de acordo em declarar que, em quase todos os casos, a mãe podia conservá-lo durante alguns anos. Eram, então, criados como filhos da tribo até a idade da execução. E, nesse momento, os índios enviavam-no a seu tio materno, ou, na falta deste, ao mais próximo parente da mãe, do lado paterno, o qual devia demonstrar muito prazer com essa honra e testemunhar reconhecimento por ela. A execução da criança, que seguia ritos idênticos aos do adulto, realizava-se em presença do pai, que também era morto no mesmo dia. A mãe era a primeira a consumir a carne da vítima. Algumas índias tupis procuravam, todavia, proteger seus filhos, fazendo que os mesmos fossem adotados definitivamente pela tribo. Outras praticavam o aborto. De acordo com Alfonse de Saintonge (23), eram poupadas as meninas consideradas portadoras da mesma natureza materna.

(21) P. 142.
(22) Na realidade, "filho de mulher".



### Cerimônias preliminares à execução do prisioneiro

A duração do cativeiro variava muito. Os velhos eram mortos quase sempre após o retorno da expedição; os jovens, ao contrário, conservavam-se prisioneiros durante vários meses e até vários anos. A crer em Thevet (24), a duração do seu cativeiro podia atingir a quinze ou a vinte anos.

Quando o *carbé* (*f*), isto é, o conselho dos principais guerreiros, fixava a data da execução, mensageiros eram enviados a todas as aldeias circunvizinhas e aliadas, convidando-as a tomar parte no festim. A convocação dos parentes e amigos exigia bastante tempo; devia, efetivamente, observar e aguardar a chegada de tribos que estacionavam em um raio de trinta a quarenta léguas.

Logo que o sacrifício ritual do prisioneiro era anunciado, todo mundo se entregava ativamente aos preparativos iniciais da cerimônia. Os homens trançavam a corda chamada *musarana* (*g*), destinada a prender o prisioneiro, cuja fabricação era confiada aos caciques, a qual consistia num verdadeiro objeto de culto e respeito religioso. Não era torcida, explica-o Cardim, mas entrançada, processo que importava em enorme trabalho. Acrescenta esse mesmo autor que um ano mal chegava para a sua fabricação e só alguns chefes possuíam tais cordas. Staden, ao contrário, afirma que, em cada execução, era entrançada uma nova corda: o referido autor julgava esse objeto tão importante que deixou um desenho dele em seu livro. No manuscrito de Thevet, o comprimento da *musarana* é avaliado em trinta braças (25).

Cabia provavelmente aos homens o encargo de preparar a clava com a qual era golpeada a vítima. Como essa arma representava papel de primeira ordem nas cerimônias preliminares à execução, convém dar a sua descrição. O tacape tinha uma cabeça mais ou menos arredondada, quase elipsóide. O punho, do comprimento de sete a oito palmos, possuía, nas

(23) P. 413.
(24) Ms. inédito, fol. 54.
(25) Fol. 55.

proximidades da cabeça, a largura de quatro polegadas; daí se estreitava progressivamente até a sua extremidade inferior, ornada com um mosaico de palha. O punho era ainda enriquecido por uma guarnição que os tupinambás chamavam "*Aterabébé*, feita de várias espécies de plumagens entrelaçadas e lindamente tecidas" (26) (*h*). Atribuía-se especial importância aos cordéis e pompões que ornavam o cabo dessa *macanã*, os quais só eram atados à arma na véspera da execução (27).

As mulheres encarregavam-se da fabricação de numerosos vasos de formas e dimensões diversas, que decoravam com cuidado todo especial. Determinados potes serviam para guardar as bebidas fermentadas; outros a tinta com a qual o prisioneiro devia ser pintado. Certas moças estavam encarregadas de preparar o *cauim*.

No decurso dos preparativos, o prisioneiro vivia como se nada fosse com ele. Claude d'Abbeville (28) assegura que, um ou dois meses antes da execução, "os índios o prendiam e amarravam, como faz o carrasco, após a sentença de morte, ao malfeitor rebelde, embora, assim enlaçado, tivesse ele licença, durante todo esse tempo, de dar ou bater nas galinhas, patos e outros animais, ou furtá-los, ou, ainda, fazer coisas muito piores; tudo com o sentido de vingar sua morte, sem que ninguém disso o impedisse". Cardim (29) teve ocasião de observar esse curioso costume, que atribui à necessidade: o escravo, não recebendo nenhum alimento de seu dono, via-se na contingência de procurá-lo a viva força.

Durante todo o tempo da preparação do *cauim*, as mulheres, duas ou três vezes seguidas, conduziam o prisioneiro ao pátio da aldeia e executavam danças em redor dele. E, no dia prefixado, chegavam as tribos convidadas, inclusive as mulheres e crianças, e, bailando, entravam na aldeia, cujo chefe, adiantando-se ao seu encontro, dava-lhes as boas-vindas nos seguintes termos: "Viestes ajudar-nos a devorar o inimigo". Os recém-chegados, nesse momento, tomavam parte em uma bebedeira preliminar e só então se dava início às cerimônias predecessoras do grande repasto antropofágico.

*O primeiro dia*. — A corda com a qual a vítima ia ser amarrada era conduzida ao pátio da aldeia em meio de tumultuoso alarido. Em presença de um dos prisioneiros, untavam-na com uma substância embranquecida, semelhante à cal, que se deixava secar suspendendo a corda a duas forquilhas, fincadas de antemão em terra. Certo indivíduo especialmente adestrado, segundo Cardim (ou, no dizer de Thevet (30), os mais velhos da tribo), fazia nela dois nós bem complicados, "por dentro dos quais com força cor-

(26) Claude d'Abbeville, fol. 292 v.

(27) Um desses tacapes, talvez mesmo o do famoso cacique Quoniambec (*i*), encontra-se atualmente no Trocadero. Thevet, ms. inédito, fol. 85 v.; Métraux (2), p. 82, fig. 5.

(28) Fol. 290 v.

(29) P. 182.

(30) Ms. inédito, fol. 55.

Fig. 4 — *Índios tupinambás celebrando uma bebedeira geral, à chegada dos hóspedes convidados a assistirem à execução do prisioneiro (segundo Staden).*

re uma das pontas de maneira que lhes fica bem no meio um laço; estes nós são galantes e artificiosos, que poucos se acham que os saibam fazer, porque têm algumas dez voltas e as cinco vão por cima das outras cinco, como se um atravessasse os dedos da mão direita por cima dos da esquerda" (31) (*j*). No momento preciso em que os nós eram acabados, os assistentes batiam palmas aos gritos de alegria. A *musarana* era posta em um vaso e levada para a cabana da pessoa a quem pertencia o prisioneiro.

A acreditar em Cardim, o primeiro dia não era caracterizado por nenhuma outra cerimônia além das que já foram descritas. Mas Thevet (32), em seu manuscrito inédito, dá notícias de um conjunto de ritos e preparativos que seriam realizados imediatamente após a consagração da *musarana* e, como afirma ter sido testemunha ocular dos fatos relatados, seu depoimento é precioso e não pode ser negligenciado, mesmo na hipótese de nem sempre concordar com as outras fontes.

(31) Cardim, p. 184.

(32) Ms. inédito, fols. 55-57 v.

Na própria manhã em que a *musarana* era pintada, os selvagens faziam sair os prisioneiros das ocas onde, até então, tinham sido "cuidadosamente guardados", conduzindo-os a uma cabana situada ao sul da aldeia. Estes levavam consigo as suas redes, que logo suspendiam na choça, sendo-lhes, então, raspada a parte dianteira da cabeça. Depois os índios pintavam-lhes o rosto e o corpo com jenipapo. A maior parte das mulheres do lugar, jovens ou velhas, convidadas pelos guerreiros, das quais dependiam os prisioneiros, vinham também à mesma cabana pintar-se igualmente de preto. Isso feito, os prisioneiros voltavam para as suas casas, retornando, à noite, à oca acima referida, onde os aguardavam certo número de velhas que, pela manhã, tinham sido enegrecidas como as demais. Essas velhas deitavam-se nas redes que tinham armado em redor das dos prisioneiros, entoando, nessa ocasião, canções. As canções, que duravam toda a noite, exprimiam o desdém dos tupinambás pelos cativos e pela gente de sua tribo, que jamais fora capaz de matar "algum dos amigos" daqueles. Anunciavam, ainda, a sorte que lhes aguardava e a vingança que se propunham tirar deles. Tal é, de certo modo, o sentido geral dos cânticos interpretados e traduzidos por Thevet.

Ao pé da rede de cada prisioneiro era cravado um poste, de perto de setenta centímetros e da grossura de uma coxa, onde se pendurava um casquete de cera, confeccionado durante o dia e no qual os índios enfiavam lindas penas.

Entre os indivíduos destinados ao morticínio, havia um, diz o referido viajante, que dormia com uma jovem de quinze anos, cedida ao prisioneiro naquela noite, embora fosse ele já unido a outra mulher. A mulher dormia, como de costume, sob a rede do marido.

Enquanto se procedia à *toillete* dos prisioneiros e das mulheres, os homens que deviam tomar parte ativa no sacrifício reuniam-se na cabana especialmente construída para tal fim, traçando na própria pele, com tinta de jenipapo, desenhos de todas as espécies. Depois do que se untavam de resina, colavam no corpo plumas vermelhas e no rosto pó de cascas de ovos verdes. Na cabeça, pregavam-se, com cera, penas e eram as pernas pintadas de vermelho. Algumas mulheres ornavam-se do mesmo modo, embora não pusessem adornos nos cabelos. No decurso da noite, a população restante, que não estava em companhia dos prisioneiros, dançava sem cessar, percorrendo todas as choças, até mesmo as casas onde repousavam as futuras vítimas. Observe-se, em conclusão, que as cerimônias descritas por Thevet tinham lugar dois dias antes da execução.

*O segundo dia.* — Todo mundo ia bater os campos a fim de colher bambus da altura de uma lança. À noite, os bambus eram plantados no meio do pátio, com as extremidades apoiadas umas nas outras. Obtinha-se, assim, uma espécie de cabana cônica, à qual se ateava fogo. Homens e mulheres dançavam, então, em torno da fogueira, carregando maços de flechas ao ombro (33).

O prisioneiro, colocado a certa distância dos dançarinos, atirava-lhes com tudo o que se encontrava ao seu alcance.

*O terceiro dia.* — A população reunia-se no pátio da aldeia, levando uma gaita à mão. Homens e mulheres punham-se, então, a executar danças, ao som desses instrumentos, batendo todos no chão, ora com um pé, ora com outro, segundo determinado ritmo. Nessa ocasião, os silvícolas não entoavam nenhuma canção.

*O quarto dia.* — Ao amanhecer, era o prisioneiro conduzido às margens do rio, onde se banhava. De acordo com Thevet (34), essa derradeira limpeza teria lugar entre as choças situadas ao norte e a oeste da aldeia; consistia em fazer a "barba" (?) do prisioneiro e tirar-lhe os pêlos restantes do corpo. De volta, era o mesmo subitamente assaltado por outro índio, que se esforçava por maltratá-lo, enquanto os demais amarravam-no com a *musarana*. O cativo, então, porfiava em demonstrar sua força e coragem, resistindo tanto quanto possível ao agressor, que era tido como valoroso se conseguia paralisar os movimentos do adversário sem o auxílio dos companheiros. Se, porém, o agressor via-se constrangido a abandonar a partida, outro selvagem retomava o seu lugar e reiniciava a luta.

Quando a peleja se arriscava, algumas vezes, a prolongar-se, os tupinambás prendiam, por precaução, as pernas do prisioneiro. Claude d'Abbeville (35) descreve esse episódio diferentemente: "Libertam o prisioneiro um ou dois dias antes da matança (é verdade que por pouco tempo), tirando-lhe os ferros e dizendo-lhe — *Ecoäin*, salva-te (*k*). O infeliz principia logo a correr, como se desejasse salvar-se. Mas os índios correm-lhe atrás, como cães em perseguição ao veado. E, em poucos instantes, o desgraçado está de novo preso: à semelhança daquele que o prendeu em combate, o índio a quem, por ser o mais corredor da companhia, cabe pôr-lhe novamente a mão à garganta e agarrá-lo é considerado um dos mais valentes, adquirindo, com essa proeza, mais um título de honra, título que conserva durante toda a vida. Tais ações são reputadas heróicas, bem como o encargo de matar o prisioneiro.

Uma terceira versão dessa prática ritual é fornecida pelo manuscrito inédito de Thevet (36). Os índios, pintados conforme já se explicou e conduzindo nos rins rodelas de penas de avestruz, colocavam-se em duas fileiras,

(33) Convém notar que a tribo da qual Thevet, em seu ms. inédito, descreve os ritos antropofágicos, não observava todas as cerimônias aqui descritas. Essa tribo, sobretudo, não parece ter conhecido os ritos que os tupinambás da Bahia praticavam no segundo e no terceiro dia. As cerimônias rituais que precediam a morte do prisioneiro duravam três dias e não cinco, como sucedia entre os índios vistos por Cardim.

(34) Ms. inédito, fol. 57.

(35) Fol. 291.

(36) Fol. 57.

diante das choças, deixando entre si um intervalo de vinte passos. Então o prisioneiro, libertado antecipadamente de todos os seus entraves, devia correr rapidamente nessa pista, até o momento em que era sustado por um indivíduo especialmente designado para tal fim. Nesse exato instante, todos os homens do grupo precipitavam-se sobre o prisioneiro, arrastando-o até o pátio da aldeia e, quando o mesmo era subjugado, chegavam as moças, correndo, com a corda embranquiçada, que traziam no vaso recentemente pintado. A corda era, então, enrolada no pescoço da vítima e mantida no lugar graças a um nó simples, feito entre outros ali já existentes. E, enquanto os homens prendiam o prisioneiro, as ditas moças, sob a direção de uma velha, entoavam cantigas referentes às cenas que se passavam no momento. Em seguida, faziam-se duas rodas nas extremidades da corda, que os índios punham nos braços da mulher encarregada de acompanhar o prisioneiro. Esta era ajudada por seus companheiros se a corda se tornava muito pesada.

Chegava a vez, então, de as moças cantarem: "Somos as que torcem o pescoço do pássaro" ou "Não escaparias, voando, mesmo que fosses papagaio" (*Est. V, fig. A*) (*l*).

Os indígenas entre os quais conviveu Thevet (37) procediam diferentemente: as extremidades da corda eram seguras por dois homens, que acompanhavam o prisioneiro a todas as partes. Davam ao cativo jenipapos, dos quais o mesmo se servia à maneira de projéteis contra todas as pessoas a seu alcance. Algumas vezes, entregava-se ao prisioneiro um arco, com flechas de pontas rombudas, com o qual ele não perdia tempo em atirar nos circunstantes. Seguia-o a esposa, para aprovisioná-lo com a munição, ou apanhar as flechas lançadas pela futura vítima.

Quando essas cerimônias já se prolongavam bastante, reconduzia-se o prisioneiro à cabana, onde estava a sua rede e o seu sombreiro encerado. Como já se viu, a cabana em questão ficava ao sul e não a oeste, como o diz, por engano, Thevet (38). Chegavam, pouco depois, algumas das mulheres, para cobrir-se de plumas, entre as quais as de avestruz, que traziam, em rodelas, nos rins e, assim equipadas, saíam, aos grupos, de quatro em quatro, batendo na boca com as mãos e desfilando à frente do prisioneiro. Essas mulheres, no pátio da aldeia, portavam-se como se estivessem em combate, findo o que retornavam à cabana, passando novamente, de quatro em quatro, diante da vítima. Tais cenas eram repetidas várias vezes.

Por volta das cinco horas da tarde, vinham as índias buscar a vítima e reconduzi-la à choça provisória, levantada na praça central. Essa mudança fazia-se ao som dos *maracás*.

Em certo momento do dia — não se sabe quando — os selvagens transportavam para a choça do morto o tacape do sacrifício, assim como

(37) Ms. inédito, fol. 57 v.
(38) *Id.*, fol. 55 v.



os dois potes nos quais tinham sido guardadas as plumas, os fios de algodão e a resina destinada à decoração. A arma era levada em um vaso novo. Tudo isso se fazia na presença do prisioneiro.

O tacape não podia ser utilizado sem, de qualquer modo, passar antecipadamente por uma forma de consagração e, para tal fim, os índios preparavam-no, por assim dizer, como se fora a própria vítima (39). Essa arma era, de fato, recoberta de uma camada de mel ou resina e pulverizada com pedadinhos de conchas e fragmentos de ovos verdes de macucara (*Tetrao major* Linn.), a que os índios atribuíam poder mágico. O revestimento deveria conferir-lhe especial virtude, pois, antes da partida para a guerra, os tupinambás jamais esqueciam de espalhar sobre o tacape um pouco do pó sagrado (40).

Quando se tratava de matar o prisioneiro, uma das mulheres, famosa por sua habilidade na decoração dos potes, traçava na camada viscosa que recobria a *macaná* algumas figuras de significação provavelmente particular. Enquanto essa mulher preparava assim o tacape, as demais cantavam ininterruptamente e, terminando o trabalho, secavam a pintura, deitando o instrumento, por algum tempo, na vasilha onde o tinham trazido, depois do que era o mesmo suspenso ao teto da choça, da qual antecipadamente mandavam-se sair os ocupantes (*Est. V, fig. B*).

Um grupo de mulheres montava guarda, durante a noite inteira, cantando e dançando em redor do tacape. As canções ouvidas nesse momento eram de um sentido profundamente triste, ainda mais acentuado pelos sons surdos do tambor no qual os índios tocavam uma espécie de dobrado. Toda essa música tinha por objetivo adormecer a maça (*fig. 5*). Em seguida, os decoradores do tacape procediam à *toilette* do prisioneiro, untando-o inteiramente de mel ou resina, em que eram colocadas plumas cortadas em pedacinhos. Além disso, polvilhavam-no com cascas de ovos de macucara, sendo todo o corpo pintado de negro (à exceção dos pés, que eram pintados de urucu). Enquanto parte das mulheres adornavam a futura vítima, as restantes cantavam sem cessar.

Após o pôr-do-sol, os selvagens, reunidos na aldeia, apressavam-se a celebrar o acontecimento com um grande cauim. Antes do início da beberagem, trazia-se o prisioneiro para o meio da assembléia, onde o mesmo dançava ao som do maracá; mas é de crer, todavia, que nem todos os prisioneiros executassem o bailado de bom grado, pois, dentre os cativos cuja execução é relatada por Thevet (41), só um, o mais velho, consentiu em dançar, seguido logo pelos assistentes, homens e mulheres; o nome desse bailado era "a dança das corças"; a dança, aliás, foi interrompida pelos demais prisioneiros, que fizeram chover nos dançarinos uma verdadeira saraivada

(39) Ms. inédito de Thevet, fol. 56.
(40) Claude d'Abbeville, fol. 137.
(41) Ms. inédito, fol. 56.

Fig. 5 — *O tacape com o qual o prisioneiro deveria ser executado era suspenso no teto da choça. Homens e mulheres dançavam em redor desse instrumento a fim de* adormecê-lo *(segundo Staden).*

de projéteis. Em seguida a tal manifestação de hostilidade, o prisioneiro era conduzido à cabana provisória, adrede construída, na qual os índios o prendiam às ramagens que Thevet (42) qualificava de pequeninas árvores. A partir desse momento, não podia ele penetrar em nenhuma oca, nem servir-se de nenhum alimento, a não ser de certa fruta cujo gosto lembrava o da noz e à qual se atribuía a propriedade de impedir o excesso de efusão do sangue. Durante a noite, a vítima ficava sob vigilância, estendida em sua rede, com a cabeça presa na *musarana*, cujos "laços correntes e nós sutilmente feitos" o mantinham imobilizado. As mulheres que o estavam velando em casa seguravam as extremidades da corda.

Para demonstrar seu desdém pela morte, o infeliz gemia essa lamúria, da qual Thevet (43) conservou aproximadamente o texto: "Nossos amigos, os maracajás, são homens de prol, fortes e poderosos guerreiros,

(42) (2), fol. 945.
(43) (2), fol. 945.



tendo prendido e devorado vários de vossos parentes, nossos inimigos. E vários parentes também dos que me têm em poder e me destinam à morte. Mas, cedo eles me vingarão e vos hão de devorar quando bem quiserem. E o mesmo sucederá aos vossos filhos. Quanto a mim, já matei muitos amigos desse maligno *Aignan*, que me fez prisioneiro. Sou forte e poderoso. Fui eu quem, inúmeras vezes, pus a correr a vós outros, poltrões, que não entendeis nada em matéria de guerra".

Os convidados e anfitriões passavam o resto da noite a beber, a gritar e a cantar; em uma palavra, no tumulto peculiar às festas do cauim. Recordavam os guerreiros, todos a um só tempo, os altos feitos por eles realizados, exaltando-se a lembrança das suas proezas. Numerosos autores dignos de fé asseguram que o prisioneiro tomava parte na orgia, bebendo, dançando e cantando como os demais, sem nenhuma preocupação pela sorte, aliás, invejada, pois se considerava excelsa honra "morrer à maneira dos maiorais, entre danças e bebidas, vingando-se, antes de ser morto, pelos que o iam devorar" (44).

*O quinto dia.* — Se já não restava mais *cauim*, tinha lugar, então, o massacre. Geralmente assim acontecia.

Logo ao alvorecer do dia, levantavam-se as mulheres, dirigindo-se à choça onde se achava suspenso o tacape. Lá chegando, cantavam em redor dele e, em seguida, iam acordar o prisioneiro e destruir a choça provisória que haviam construído. Umas sete ou oito velhas mulheres vinham receber o prisioneiro, à saída da cabana, conduzindo-o à praça da execução, situada geralmente no centro da aldeia, junto às ocas (45). E conta Thevet (46), em seu manuscrito, que, entre a escolta do prisioneiro, alguns seguravam os ramos onde repousara a *musarana*, enquanto outros avançavam, tocando, cantando e dançando. O sexo das pessoas componentes desse cortejo infelizmente não é indicado. Chegados ao sítio reservado ao sacrifício, os índios retiravam a corda dos ramos onde estivera fixa, esten-

(44) Yves d'Évreux, p. 56. Cf. Thevet (2), fol. 945: "Tive oportunidade de conversar com alguns desses pobres índios na véspera de sua execução. Eram homens jovens, belos e possantes, aos quais, tendo perguntado se não receavam a morte tão próxima e espantosa, assim responderam, risonhos e motejantes: — *Aiouroiou mahire, mouhan, ou touy* (*m*), isto é: — Estrangeiro mau, não sabes o que dizes. Afasta-te de nós. Os amigos vingar-nos-ão. Essa morte é, para nós, uma honra. — Assim, sem levar-nos em conta, mostravam os prisioneiros segurança, ousadia e júbilo tais que nos deixavam completamente assombrados. E tomavam por mofa as propostas no sentido de libertá-los ou resgatá-los, dizendo, com mostra de mau humor, que nós, os *Aiouroiou* (assim como nos chamavam eles, se bem que esse nome se aplique, sobretudo, a uma certa espécie grande de papagaio), não éramos homens de ânimo, parecendo-nos com os seus *Ouainspassa* (*n*), bugios que viviam no temor perpétuo da morte, ou receosos de sofrerem algum golpe".

(45) Segundo Soares de Sousa, essa praça estaria situada um tanto longe das habitações. Podia-se reconhecê-la por causa de seus dois mourões providos de orifícios, por entre os quais se introduzia a corda com a qual era amarrado o prisioneiro. Nenhum outro autor faz referência a esse particular.

(46) Ms. inédito, fol. 56 v.

dendo-a no solo e retirando-a do pescoço da vítima para amarrá-la, solidamente, em torno da sua cintura. A mulher do cativo aproximava-se, então, do mesmo, fazendo-lhe algumas carícias e, logo em seguida, afastava-se dele em lágrimas.

Narrando os acontecimentos que se produziam no dia antecedente, referi-me à vingança que o prisioneiro era levado a tirar dos seus carrascos, lançando-lhes em cima todas as espécies de projéteis. Os viajantes que trataram da antropofagia ritual dos tupinambás são unânimes em colocar essa cerimônia alguns instantes antes do ato final do drama. Se não hesito em colocá-la na véspera da execução, faço-o em consideração a Thevet, que, por sua precisão, merece ser acompanhado quase literalmente. É bem possível que os ritos, notadamente a sua ordem de desenvolvimento, apresentassem algumas variantes de tribo a tribo. Seja como for, entre os tupis do Rio de Janeiro, assim como entre os da Bahia, punham-se diante do prisioneiro frutas extremamente endurecidas (da grossura de maçãs), pedras e cacos, convidando-o os índios a "tirar vingança de sua morte". Este não se fazia rogar e logo a munição caía, como granizo, por sobre os assistentes. Mulheres redemoinhavam em torno do prisioneiro, ameaçando devorá-lo e exortando-o a contemplar, pela última vez, a luz do dia. O desgraçado denotava, em sua "vingança", um tal frenesi que, quando já não lhe restava mais nada, atirava nos adversários ramos de palha e punhados de terra. Como os que tinham o encargo de segurar a corda e manter o prisioneiro preso eram os mais expostos a seus golpes, os índios autorizavam-nos a cobrir-se com escudos.

Em breve surgiam no pátio sete ou oito velhas mulheres, pintadas de preto e vermelho, trazendo ao pescoço colares de dentes humanos. Avançavam dançando, cantando e tamborilando em vasilhas que as mesmas acabavam de pintar e nas quais se apressavam a recolher o sangue e as entranhas do morto. Incumbia-lhes levar aos moradores de cada oca a parte pertencente a cada um. Em seguida, acendia-se fogo, a dois passos do prisioneiro, de modo a permitir que este o visse. Isso feito, uma velha mulher chegava a correr, tendo à mão o tacape, que ela tinha o cuidado de transportar com o punho dirigido para cima. A espada era tomada por um guerreiro que se destacava da turba, o qual a mostrava ao prisioneiro (47).

Durante todo esse tempo, o executor permanecia encerrado na cabana, paramentado dos mais belos ornatos em moda entre os tupinambás. À cabeça levava o sombreiro de plumas e, ao redor da fronte, o diadema ru-

(47) Existe ainda, na versão de Thevet (ms. inédito, fol. 56 v.), uma variante que está longe de ser negligenciada. Ei-la: O tacape, consagrado na véspera da execução, era conduzido ao pátio e entregue às mulheres. Estas, por sua vez, passavam-no aos assistentes, que o seguravam durante algum tempo. Esse gesto, a que davam muita honra, infundia-lhes a crença de que, com tal manejo, poderiam os assistentes, futuramente, matar também os inimigos. Só depois que todos terminavam o cerimonial era o tacape apresentado a algum dos maiorais, o qual, então, restituía-o ao matador.



bro, "cor da guerra". Ao peito, cruzavam-se colares de conchas, ou ainda de plumas. De plumas eram também os braceletes, ou ligas, que lhe recobriam os braços e as partes. Dos rins pendia uma enorme rodela de plumas de avestruz e, nas espáduas, tinha um manto de penas de íbis vermelha. Estava o rosto pintado de rubro e o corpo embranquecido de cinza. Parentes e amigos vinham, então, procurá-lo e, escoltando-o, cantavam, soavam os tambores e tocavam flautas ou trombetas. Nessa ocasião, proclamavam-no bem-aventurado, pois chegara "a ganhar tamanha honra, como é vingar a morte de seus antepassados e de seus irmãos e parentes" (48). Todos os que tinham tomado parte no cortejo eram preliminarmente besuntados com uma substância esbranquiçada.

Avançava então o carrasco, rodeando o pátio, ao mesmo tempo que dançava, contorcia-se e rolava terrivelmente os olhos. Com as mãos, imitava o falcão no ato de abater-se sobre a presa. Finalmente, parava em frente à sua vítima e, nesse instante, recebia o tacape das mãos do guerreiro, que até então o mantinha. Um dos velhos, reputado por sua bravura — geralmente algum morubixaba —, retomava a espada, que passava e repassava entre as pernas e os braços, de cada vez em diferente sentido. Em seguida, empunhando a *macaná* com ambas as mãos, visava os olhos do prisioneiro e fazia-o sibilar por cima da cabeça deste. Por fim, era a espada restituída ao carrasco, que se dirigia ao prisioneiro no seguinte tom: "Não pertences à nação ... (tal ou qual), nossa inimiga? Não mataste e devoraste, tu mesmo, os nossos parentes e amigos?" Ao que o prisioneiro, mais altivo que nunca, respondia: "*Pa, che tan tan, aiouca atoupavé* (*o*). Sim, sou muito valente e realmente matei e devorei muitos... Não estou a fingir, pois, com efeito, assaltei e venci vossa gente, devorando muitos". O executor, então replicava: "Agora estás em nosso poder; serás logo morto por mim e moqueado e devorado por todos". "Pois bem", tornava a responder o prisioneiro, "vingar-me-ão meus parentes."

Manifestava, então, a vítima profundamente a satisfação por sua morte, felicitando-se a si próprio por essa ventura (49). "Só há uma coisa capaz de afligi-lo, sobretudo em se tratando de algum guerreiro de fama: o fato de o seu algoz porventura não ter estado ainda na guerra e não ser, como ele próprio, um *Kerembaue Tetanätou*, isto é, como dizem, um grande e valente guerreiro. Nesse caso, fica o prisioneiro desesperado, julgando isso afrontoso aos seus brios e considerando o caso a maior desonra que lhe possa acontecer. Mas, se o encarregado de matá-lo é algum *Kerembaue*, ou algum *Tetanätou* ou *Tauäyue*, então não se importa de morrer e encara a morte como honra máxima" (50) (*p*). Acontecia, efetivamente, co-

(48) Soares de Sousa, p. 337. Segundo esse cronista, canções eram cantadas, na manhã da execução, tendo a vítima por seu tema.

(49) Léry, t. II, p. 45-46.

(50) Claude d'Abbeville; fol. 293 v.

mo já o disse atrás, ser o prisioneiro executado pelo filho do guerreiro que o havia capturado. Para facilitar a tarefa do jovem noviço, ligavam-se as mãos da vítima, que o carrasco exortava, por sua vez, a resistir corajosamente a fim de não se propalar ser o mesmo homem fraco e afeminado. E lembrava-lhe "que dos valentes he morrerem daquela maneira, em mãos de seus inimigos, e nam em suas redes como mulheres fracas, que nam foram nascidas pera com suas mortes ganharem semelhantes honras" (51) (*q*).

Após essa troca de palavras, o carrasco brandia o tacape e procurava assestar o golpe na nuca da vítima, que, por sua vez, empreendia todos os esforços no sentido de evitar a arma e, sendo possível, dela amparar-se — luta desigual, com possibilidade de prolongar-se durante várias horas. Algumas vezes, por bravata, entregava-se ao prisioneiro uma *macanã*, para que lhe fosse permitido defender-se com eficácia. Acontecia, de fato, o prisioneiro apoderar-se da clava do executor, mas, logo, acorriam os companheiros em seu socorro e retomavam a arma. Aliás, os homens que mantinham as extremidades da corda em redor de sua cintura puxavam-na tanto quanto possível, com o fim de impedir os movimentos do prisioneiro. E, no exato momento de o tacape do matador abater-se na nuca da vítima, soltavam os assistentes grandes clamores, fazendo zunir e estalar as cordas dos arcos. Observa-se, então, no momento da queda, a posição do corpo do executado: se este tombava de bruços, não havia prognósticos a tirar; faziam-se apenas algumas cerimônias especiais. Se, porém, caía de costas, era o fato augúrio da próxima morte de seu inimigo (*Est. VI, fig. A*).

Algumas vezes, o matador começava por assestar golpes nos flancos da vítima, de modo a derrubá-la; se o prisioneiro ainda se podia manter de pé, os índios procuravam erguê-lo. E o jogo prosseguia até a exaustão do prisioneiro. Antes do golpe final, o vencedor passava, duas vezes, por diante do prisioneiro (52).

Mal o mísero era massacrado, velhas mulheres precipitavam-se para recolher-lhe, em uma cuia, o sangue e os miolos; o sangue era então bebido ainda quente. A mulher dada ao prisioneiro, nessa ocasião aproximava-se do morto e vertia algumas lágrimas. O choro era puramente ritual, pois em breve já a mulher não demonstrava nenhum pesar e era até a primeira a saborear a carne do esposo (53). O cadáver era então assado e, como se faz com os porcos, escaldado a ponto de permitir a raspagem do couro. Em seguida, introduzia-se no ânus um bastão destinado a impedir a excreção. Em primeiro lugar eram cortados os quatro membros, que as velhas levavam até as cabanas aos uivos de alegria; depois, fazia-se uma incisão

(51) Gandavo, p. 139.

(52) Ms. inédito de Thevet, fol. 58.

(53) Thevet (2), fol. 925 v.: "Assim que morria o prisioneiro, sua mulher mostrava um pouco de dó, chorando e urrando; mas, depois, juntava-se à festa, tomando parte na alegria comum dos parentes e amigos".



no estômago e convidavam-se as crianças a vir devorar os intestinos. Afinal, procedia-se ao retalhamento, pelo dorso, do tronco (*Est. VI, fig. B*).

Os quartos eram assados ao moquém e os cuidados culinários entregues às velhas mulheres, que manifestavam o seu prazer por uma agitação frenética; estas, sobretudo, conforme observa Claude d'Abbeville (54), "se pudessem embriagar-se de carne humana, de bom grado o fariam". Até a gordura que escorria pelos varais do moquém lambiam as velhas, exclamando repetidamente, com júbilo, *Ygatou*, "é bom" (*r*). Algumas mesmo chegavam ao ponto de lambuzar o rosto, a boca e as mãos com as banhas do morto, bebendo todo o sangue que se podia recolher. Nada era perdido: os homens coziam as entranhas, devorando-as; as mulheres lambiam o caldo. Língua, miolos (55) e certas partes do corpo estavam reservadas aos jovens; para os adultos ficava a pele do crânio e para as mulheres os órgãos sexuais. Porções havia consideradas nobres (56); eram dadas aos hóspedes de honra, que as moqueavam e levavam consigo (*fig. 7*).

Fig. 6 — *A cabeça do prisioneiro era cozida em um pote e as mãos assadas em espetos (segundo Staden).*

(54) Fol. 294.

(55) Segundo Léry (t. II, p. 50), os miolos não eram comidos.

(56) Thevet (2), fol. 956: "o mais saboroso, para os selvagens, eram as pontas dos dedos das mãos, assim como as partes de junto do fígado e do coração".

Fig. 7 — *Os membros do prisioneiro são assados ao moquém (segundo Staden).*

Obrigavam-se as crianças a tocar no cadáver e a embeber as mãos no sangue vertente, encorajando-as com as seguintes palavras: "Estás vingado. Vinga-te também, meu filho. Eis aqui um dos que te deixaram órfão de pai" (57). A outros, os índios untavam de sangue o corpo, braços e coxas; para que os bebês tomassem, do mesmo modo, parte no festim, as mulheres molhavam de sangue os bicos dos seios, pensando, desse modo, tornar os filhos valorosos. Se as crianças estavam em idade de compreender, as mulheres exortavam-nas a tratar os adversários à maneira de seus maiores.

Quando o número dos convidados era tão considerável que não permitia a distribuição, a cada um, de parte da carne, os indígenas coziam o pé, as mãos, ou mesmo um dedo do cadáver na gamela, e todos podiam, então, provar-lhes o caldo. Se havia, ao contrário, abundância de carne, o excedente do banquete era preparado e guardado nas ocas à espera de outra festança. Os hóspedes levavam para casa pedaços de carne, e, mal chegavam à aldeia, organizavam nova bebedeira para o fim de concluir o banquete. Se o chefe da aldeia estava ausente, não esqueciam os índios de guardar a sua parte. Em regra, as velhas mostravam-se mais ávidas de carne humana do que os homens. Mas os velhos rivalizavam com aquelas na paixão por esse manjar, separando cuidadosamente pedaços de carne humana para deles se servirem em outras ocasiões.

(57) Ms. inédito de Thevet, fol. 61.



Preservação religiosa mereciam os ossos dos mortos, sendo os crânios fincados em estacas à frente da choça do vencedor. Os dentes serviam para a fabricação de colares e as tíbias para a fabricação de flautins ou apitos. Consistia numa prova de valor, acarretando muita consideração, trazer ao pescoço longos colares de dentes humanos e ostentar numerosas cabeças em derredor da cabana.

Nenhum traço dos costumes tupinambás excitou tanto a curiosidade e o interesse dos antigos viajantes como esse de devorarem os índios a seus prisioneiros de guerra. Às perguntas propostas sobre a origem e a finalidade de tão perverso hábito, respondiam os selvagens, invariavelmente, que assim agiam com o fito de vingar a morte de seus pais; era a vingança do sangue o único e exclusivo móvel de suas expedições bélicas, consideradas incompletas se o inimigo não era afinal devorado. Esse sentimento é ilustrado por uma anedota contada por Thevet (58). Certo indígena, muito doente, prometera, em caso de cura, converter-se ao cristianismo; mas, tomando conhecimento de que teria de abandonar o hábito de vingança, exclamou: — "Quando o próprio Tupã lhe ordenasse tal coisa, ele não o poderia fazer, merecendo de preferência morrer se, acaso, a isso viesse a aceder". Tudo faz crer, pois, que os tupinambás interpretavam a antropofagia como uma espécie de "*vendetta*". Estavam esses silvícolas tão convencidos da necessidade de devorar, ou morder o ofensor, como satisfação do dano, que aplicavam semelhante lei aos próprios animais e objetos inanimados (59). Ao ser mordido por uma pulga, todo índio se apressa a esmagá-la nos dentes, para *prendre le pource*, isto é, por causa das mordeduras desse parasita. "São os selvagens muito vingativos, enfurecendo-se facilmente contra tudo o que lhes possa causar mal; se, por exemplo, topam numa pedra, mordem-na enraivecidos como fazem os cães." (60)

Se tal vem sendo a significação dada à antropofagia, não menos certo é ter esse costume, no começo e nos princípios do século XVI, um caráter mais elevado e mais profundo, conforme o testemunha a multiplicidade dos ritos observados por essa época. O canibalismo tem sido, freqüentes

(58) Thevet (2), fol. 923.

(59) Thevet (1), p. 207 e (2), fol. 947; Soares de Sousa, p. 321; Staden, part. II, cap. XVIII: "*Wann eyns dem andern lauset die leuse essen sie. Ich hab sie offtmals gefragt warumb sie es thun Sie sagten Es weren ire feinde Essen inem vom heubt wollen sich an inem rechen*".

(60) Léry, t. I, p. 183; Pezieu, p. 12: "Os velhos exortavam os filhos à vingança: se, acaso, feria-os uma espinha, ou qualquer outra coisa, levavam-na logo à boca, depois de extraí-la".

vezes, considerado como uma prática exclusivamente destinada a aumentar a força vital daqueles que o praticam, ou, pelo menos, um processo capaz de permitir a aquisição de determinadas qualidades (61). Os tupinambás não permaneceram estranhos a tal concepção, como o indica o fato de os velhos, isto é, os indivíduos cujo corpo debilitado necessita de uma carga de energias novas, serem sempre tidos como os mais particularmente ávidos de carne humana.

Se existia essa crença entre os referidos índios, não é ela, todavia, a única responsável pelos massacres por eles executados. A noção do "*mana*" não é estranha ao canibalismo tupi. Servindo-se da carne do inimigo, não somente os tupinambás se apropriavam de sua substância, mas, também, manifestavam a superioridade dos mesmos sobre o adversário.

Pigafetta (62) conservou o mito pelo qual os tupinambás explicam a origem da antropofagia: "Certa velha tinha um filho único, morto pelos inimigos; tempos depois, em prosseguimento da guerra, o assassino foi feito prisioneiro e conduzido à presença da velha. Esta, por vingança, atirou-se ao mesmo, mordendo-lhe as espáduas qual se fora um cão enfurecido. Porém o homem conseguiu fugir e, ao retornar a casa, mostrou a carne rota e contou como os seus inimigos tinham tentado devorá-lo vivo. Desde então, os índios se puseram a comer, uns aos outros, os indígenas caídos prisioneiros".

Não eram apenas os homens que morriam ritualmente. O pior inimigo dos tupinambás, após os seus vizinhos da mesma espécie, era o jaguar. Desse modo, se os selvagens apanhavam o jaguar, abatiam-no na praça pública, praticando as mesmas cerimônias realizadas com o inimigo humano. Como o espírito da fera podia vingar-se, o matador devia mudar de nome e submeter-se às práticas mais adiante descritas (63).

Com a colonização européia, os tupinambás cedo perderam ocasião de fazer a guerra, por ausência de adversários a combater. Isso, todavia, não impedia a sobrevivência dos velhos hábitos. Os derradeiros tupinambás dirigiam-se às taperas inimigas, com o objetivo de desenterrar os mortos. Trazendo os crânios para a aldeia nativa, os tupinambás, ornando-os de plumas, partiam-nos a golpes de tacape. E o autor dessa façanha desempenhava, em seguida, os rituais prescritos para os casos reais, tomando até nome( 64).

A antropofagia é um costume característico dos caraíbas e dos tupiguaranis. Todas as tribos dessa última família lingüística, a propósito da qual somos tão mal informados, assinalam-se como antropófagas. Na

(61) O único estudo de conjunto que se possui a respeito da antropofagia dos índios sul-americanos é o capítulo que lhe consagra Andrée no livro concernente a esse costume. Os exemplos dados são assaz maus e duvidosos.

(62) P. 18.

(63) Cardim, p. 38.

(64) Soares de Sousa, p. 308.



maioria dos casos, as acusações têm fundamento, pois, em todas as suas tribos, o canibalismo é praticado ritualmente. A essa prática estão os índios tão presos que diversas de suas crenças são a ela associadas.

A antropofagia ritual era praticada pelos antigos guaranis (65), chiriguanos (66), guaraius (67), jurunas (68), chipaias (69), apiacás (70) e oiampis (71). Os omaguas e os cocamas são freqüentemente acusados de antropofagia (72). Defendem-nos os missionários dessa imputação, mas os pormenores contados a respeito do modo por que são tratados os prisioneiros fazem supor que outrora sua condição era idêntica à dos cativos entre os tupinambás. Assim, os indígenas considerados particularmente bravos eram executados mediante determinadas festas, sendo a cabeça enfiada em um poste à guisa de troféu e o corpo lançado à água; os demais passavam a ser adotados pela tribo. Os omaguas e cocamas dão a impressão de ter renunciado, em recente data, ao canibalismo, por influência de seus vizinhos.

Comparando as resenhas deixadas pelos viajantes a respeito dos ritos antropofágicos dos tupis, fica-se surpreendido com a similitude existente entre si. Os costumes e ritos guaranis, nesse sentido, são muito parecidos com os dos tupinambás. Era o prisioneiro bem tratado, alimentado e amimado; davam-lhe uma esposa; e, no dia fixado para a execução, os habitantes das aldeias próximas, convidados, acorriam numerosos. À véspera do dia fatal, organizava-se uma "procissão"; duas moças da povoação conduziam, respectivamente, o tacape, em um vaso, e a "coroa destinada à vítima". O cativo era arrastado por vigorosas mulheres, que o prendiam com cordas atadas à cintura. Davam-lhe os índios, então, pedras e pedaços de pau, com os quais o mesmo metralhava os assistentes, que aplaudiam a sua destreza. Começava, então, a bebedeira, que se prolongava até o dia seguinte, data do sacrifício. A vítima, que se apresentava equipada como se fora a uma festa, era abatida a golpes de tacape. Crianças, munidas de machadinhas de cobre, abriam o crânio do moribundo e, enquanto se esforçavam assim nesse mister, os índios exortavam-nas a tornar-se destemidas e a vingar os pais. Depois do que se seguia nova distribuição de bebidas, que punha fim às cerimônias.

O processo de execução variava entre os chiriguanos: quando esses índios decidiam a morte de um chané, mandavam-no banhar-se no rio e

(65) Nuñes Cabeza de Vaca, t. I, p. 199-200; Montoya, p. 51; Techo, p. 213.

(66) Lizárraga, p. 553.

(67) *Annuae litterae*, p. 428 e 437; Cardús, p. 73.

(68) Steinen, p. 262.

(69) Nimuendajú (3), p. 1023-1025.

(70) Castelnau, t. II, p. 314.

(71) Bauve, t. XXVIII, p. 277.

(72) Acuña, p. 119-121; Maroni, t. XXX, p. 195 e t. XXXIII, p. 115; Chantre y Herrera, p. 90.

entregavam-no às crianças, que o perseguiam, no pátio da aldeia, a flechadas. O cadáver era devorado por toda a tribo. Tal foi a sorte reservada a sessenta mil chanés, no decorrer dos séculos XVI e XVII. Hoje ainda, os chiriguanos dão aos filhos, para alvo, as cabeças dos inimigos mortos nos campos de batalha (73).

Também os guaraius não esqueceram rapidamente seus hábitos antropofágicos: até os fins do derradeiro século guardaram a lembrança desse costume. Os ritos de seus ancestrais foram descritos nas *Annuae litterae* (74): "Se os índios fazem, em combate, algum prisioneiro, prendem-no, durante os dias da festa, a uma árvore, e, após tingi-lo de preto e de vermelho, ornamentam-no de penas e saturam-no de vinho (para que ele suporte mais consoladamente a morte). O prisioneiro, quer por embriaguez, quer por desespero, tendo esgotado o ânimo — pois não lhe resta nenhuma esperança de salvação —, lança aos assistentes as piores injúrias e os mais vergonhosos ultrajes, excita-os à matança e, depois, joga pedras no rosto do carrasco. Desse modo, exprobrando a covardia deste, inflama-o a tal ponto que o matador, armado da maça de pau endurecida ao fogo, dá-lhe três ou quatro golpes violentos e assim lhe fende a cabeça. Em seguida, surgem logo as mulheres e — horror! — devoram avidamente os membros do prisioneiro, enrijados pela morte e ainda quentes, dilacerando-o de um modo indescritível". Assim como os seus irmãos chiriguanos, os guaraius dão às crianças, para servirem de alvo, os inimigos capturados.

Entre os chipaias, a antropofagia toma a forma de uma oferenda a *Kumãφári*. Esse demônio exige, por intermédio do feiticeiro, carne humana e, logo, organiza-se a expedição. Antes da partida, a sorte designa o guerreiro a quem está reservada a missão de fazer um prisioneiro. Se o guerreiro é bem sucedido, passa, ao pescoço e em torno das espáduas do cativo, uma corda de algodão, de cores diversas, que ele tem o cuidado de levar consigo antecipadamente. E assim fica o mesmo preso, durante todo o tempo em que as mulheres preparam o caxiri, embora tenham o cuidado de alimentá-lo bem e o mesmo receba, por consolo, a promessa de ser libertado. Somente na véspera do sacrifício é que se anuncia a resolução ao prisioneiro. Nesse dia, mulheres e crianças trazem-lhe alimentos e o matador tinge-se de jenipapo e canta, perante toda a gente, sua façanha — sendo, por isso, louvado e aplaudido —, entregando a vítima aos demais guerreiros que, um a um, servem-se dele como de alvo em carne. Procura o mísero lançar contra os seus inimigos as próprias flechas, que arranca do peito, enquanto as mulheres e crianças reprovam os carrascos por estes trucidarem um homem a quem não fizeram prisioneiro. A carne do morto é comida e parte dela ofertada a *Kumãφári*. Nem os executores, nem o vencedor são obrigados à purificação, como acontece nos casos da antropofagia ritual. Conserva-se a cabeça da vítima, em troféu, na cabana, atribuindo-se-lhe o poder de anunciar a vinda das tropas adversárias.

(73) Nino, p. 279.
(74) P. 428 e 437.



Os apiacás (*s*) esquartejam e devoram o cadáver dos inimigos mortos no campo de batalha. Só as crianças são poupadas; mas, quando atingem a idade de doze ou catorze anos, também são elas sacrificadas solenemente no pátio da aldeia. O indígena encarregado do golpe fatal é, em geral, o pai adotivo. O corpo da vítima é assado e devorado no curso de um festim que dura por toda a noite. A crer em Castelnau, só os índios com tatuagens em torno dos lábios podiam saborear carne humana; Guimarães, todavia, afirma que todos, pequenos e grandes, participavam do banquete.

O Museu de Göteborg adquiriu, em 1921, o crânio de um índio mura, que tinha sido morto e devorado pelos parintintins. Os parintintins, segundo se diz, comem os olhos, a língua e os músculos das pernas e dos braços de suas vítimas, a fim de impedir que estas vejam, falem, andem e usem o arco. O crânio, guardado preciosamente pelo vencedor, torna-se objeto de toda a sorte de cerimônias, renovadas, aliás, cada vez que se recebem visitas. Após saudar os assistentes com manifestações bélicas, o matador, tendo o crânio suspenso pelo braço, narra a sua façanha, cantando toadas guerreiras enquanto passa pela frente dos hóspedes seguido de dois mancebos, que oferecem hidromel em cabaças cheias desse líquido. Troféu e cabaças são, depois, postos em terra e todos, aos gritos, descarregam as flechas nesses objetos. Em seguida, dança-se ao som do toré, em derredor do crânio, com o qual algumas pessoas bebem, bailam e louvam as proezas. Segundo Garcia de Freitas (75), outrora os parintintins sacrificavam os seus prisioneiros no pátio da aldeia, abatendo-os com uma lança, provavelmente o tacape.

Os mundurucus, que se celebrizaram pela ferocidade e pelo hábito da caça aos crânios, não eram, entretanto, antropófagos. Esses índios adotavam os prisioneiros, tratando-os de igual para igual (76).

### Precauções tomadas pelo matador

As práticas às quais se entregava o executor após a morte do prisioneiro tinham por objetivo protegê-lo da vingança do espírito do morto.

O matador, mal a vítima era abatida, abandonava o manto e o maracá, refugiando-se em sua oca (77). Seu padrinho — isto é, o velho que lhe

(75) P. 70-72.
(76) Tocantins, part. II, p. 93.
(77) Thevet, em seu ms. inédito (fol. 58 v.), informa que, no momento de o prisioneiro cessar a respiração, o executor recebe, antes de retirar-se, "sapatos novos de algodão tingidos de vermelho", assim como duas lajes para nelas repousar os pés, evitando tocar em terra. Comos os tupinambás ignoravam o uso desses calçados, anteriormente à colonização européia, fica-se surpreso com o pormenor fornecido por Thevet. Talvez esses sapatos não passassem de sandálias de algodão, que deviam preservar os pés do "matador" de qualquer contato com a terra; a continuação da frase parece confirmar essa minha maneira de ver.

havia posto em mãos, solenemente, o tacape — aguardava-o à porta da maloca e, no momento exato de sua entrada, fixava no chão uma das extremidades do arco, estirando a corda de modo a permitir que o afilhado deslisasse pelo centro dessa arma, sem tocar em nenhuma das suas peças. Logo que o executor passava por dentro do arco, o velho afrouxava a corda, fingia disparar a flecha e ensaiava um gesto de enfado por não ter alcançado o seu desígnio. Esse ato deveria tornar o matador ágil e permitir-lhe evitar, no combate, os golpes contra ele lançados.

Chegando à cabana, o executor punha-se a correr em todos os sentidos, na realidade para subtrair-se à perseguição do espírito. Durante esse tempo, irmãos e primos percorriam a aldeia gritando: — "Meu irmão chama-se assim". E diziam, então, o novo nome escolhido. A mudança de nome era a mais importante das precauções por quem quer que se julgasse exposto à animadversão de um espírito (*t*). No caso em espécie, deviam também trocar de nome, além do matador, as seguintes pessoas: o guerreiro que propriamente capturara o prisioneiro; aquele que o havia alcançado na corrida, ou que o havia maltratado antes de o mesmo ser preso; a esposa, os irmãos, as irmãs e os primos do "matador"; enfim, todas as pessoas que haviam participado, de qualquer modo, na execução do inimigo, ou eram aparentadas com o matador. A renominação era medida de prudência igualmente adotada por todo indivíduo que tivesse morto a outrem e a quem cabia desviar o espírito de qualquer empresa dirigida contra a pessoa causadora de sua cólera. Atualmente ainda, em casos de moléstia grave, os apapocuvas recorrem à mudança de nome como remédio infalível. "Rebatizando" o paciente, esses selvagens imaginam afastar dele as influências malignas responsáveis por seu estado.

Acontecia o mesmo entre os antigos guaranis. Segundo Nuñez Cabeza de Vaca (78), por exemplo, o filho que primeiro abria o crânio do prisioneiro tomava o nome de sua vítima. Esses indígenas, parece, tinham tanto temor ao inimigo por eles devorado, que abandonavam em massa, por outro, o antigo nome: "Usam os índios do batismo, ou de outra prática, para mudar de nome. O prisioneiro, feito na guerra, é cevado e alimentado a seu modo, sendo-lhe mesmo lícito escolher as mulheres que quiser. Assim que engorda, matam-no solenemente. Cada qual golpeia o cadáver e troca de nome. Repartem, na aldeia, os pedaços do corpo. Esses pedaços são cozidos na água e todo aquele que provar-lhe o caldo toma outro nome. Essa espécie de sopa, ainda, é servida às crianças, por suas mães, que, do mesmo modo, mudam também de nome. A festa é muito importante e celebrada com numerosas cerimônias" (79).

De passagem, devemos observar que as crianças guaraius, quando matam a flechada os guerreiros, adquirem igualmente novo nome (80).

(78) T. I, p. 199.
(79) Montoya, p. 51.
(80) *Annuae litterae*, p. 437.



Friederici (81) considera esse costume um segundo nascimento. O assassino transformar-se-ia em uma criança que renascia; a alma do morto, desse modo, seria burlada. Em apoio dessa sutil hipótese, Friederici alega a obrigação, em que se encontra o matador, de permanecer estirado na rede, assim como o jejum ao qual se acha obrigado e o uso dos arcos em miniatura (mais adiante tratarei desse pormenor). Mas, os exemplos dados precedentemente não permitem, de modo absoluto, a aceitação da engenhosa teoria que acabo de resumir. O tabu do nome é fato bem conhecido em etnografia; do mesmo modo a participação da mentalidade primitiva entre o significante e o significado. Trata-se simplesmente, para o guerreiro tupinambá, de adquirir nova personalidade. Acrescento ainda a esse propósito que, segundo Soares de Sousa, a proclamação do novo nome adotado pelo matador teria lugar no final de uma série de práticas às quais era forçado a submeter-se, embora Thevet declare formalmente que o abandono do antigo nome e a adoção do novo precediam, de muito, o massacre do prisioneiro e eram motivo de júbilos especiais.

O matador ainda bem não retornava à cabana, era logo despojado de todos os seus pertences, sem que lhe fosse permitido conservar nenhum deles. O mesmo acontecia quando o guerreiro voltava para a sua maloca após matar algum inimigo: todos os habitantes da casa precipitavam-se para o seu compartimento, esvaziando o local das armas e lanças até então usadas pelo matador, que não fazia o menor protesto. Em seguida, os índios traziam certo número de mãos de pilão, nas quais o matador era obrigado a ter-se de pé, durante todo o dia, imóvel e silencioso. Então, apresentam-lhe a cabeça do morto, à qual tinham arrancado um dos olhos, e, com os nervos da órbita, untavam-lhe os pulsos, fazendo ainda do maxilar uma espécie de manilha para o braço. Cardim, a quem se devem esses detalhes, assegura que tais práticas eram indispensáveis. Só assim se evitaria a vingança do morto, a quem decepavam o punho direito para o fim de impedir-lhe usar o arco contra o seu executor.

Semelhantes práticas eram apenas preliminares. Depois de concluídas, o vencedor devia ir acomodar-se na rede, como se estivesse doente, na qual ficava ligado, braços e cintura, durante quatro dias, por meio de cordas. Decorridos os dias, tiravam-lhe os índios essa ligadura e enegreciam-na com jenipapo. Também o executor era forçado a guardar rigoroso jejum: não podia saborear o cauim do morto, nem alimentar-se, durante um mês, de caça ou de pesca. Seu único alimento consistia em farinha de mandioca, ou de amendoim (*u*), e, por bebida, água pura (82). O uso do sal estava interdito e, em caso de infração, a ameaça de morte era certa. Mais ainda: não podia falar a ninguém, nem descer da rede (o contato da terra considerava-se como particularmente perigoso). "Se o matador precisar ir

(81) (2).
(82) Thevet, em seu ms. inédito (fol. 61), pretende que o matador poderia beber cauim.

a alguma parte para satisfazer as suas necessidades", diz Thevet (83), "irá carregado, pois tem a louca opinião de que, fazendo-o de outro modo, cairia doente e, talvez, viesse a perder a vida." Sua distração, durante esse período, é atirar flechas, com pequeninos arcos, contra figuras de cera, representativas, certamente, do espírito do morto, colocadas em sua frente (84). Ainda hoje os guaranis, quando executam danças destinadas a expulsar os espíritos sedentos de vingança, levam nas mãos arcos minúsculos — armas julgadas suficientes para proteger os dançarinos de qualquer agressão dessa ordem (85).

Era obrigação do matador deixar crescer os cabelos em sinal de luto (86). Quando, porém, cresciam suficientemente, organizava-se uma festa que devia marcar o fim do "luto" da vítima, para servir-me da expressão dos cronistas. As mulheres preparavam cauim, e, quando havia bastante bebida, o baile começava. Na véspera, o executor pintava-se de negro e, após o pôr-do-sol, punha-se a entoar canções, que se prolongavam por toda a noite; no dia seguinte, cortava os cabelos e a gente da aldeia entrava a beber. Segundo Soares de Sousa (87), era só nesse dia que o assassino consentia em revelar o nome, depois que seus companheiros se reuniam em torno dele, suplicando-lhe dizer como lhe deviam chamar doravante (esse pedido era feito várias vezes, antes que o matador descobrisse o segredo). Nesse ínterim, morte ao inimigo e louvores ao vencedor eram o tema das canções dos assistentes.

Terminado o festim, o herói tingia-se outra vez de jenipapo, e, tomando um dente de cutia, abria incisões profundas no peito, nos braços, nas pernas e nas coxas; os talhos, longe de serem feitos ao acaso, obedeciam a um traçado artístico. Nas chagas salpicavam os índios carvão pisado, ou untavam-nas com o suco de certas ervas. As cicatrizes mantinham-se durante toda a existência e davam ao corpo a aparência de ter sido cinzelado ao buril. Quando algum tupinambá abatia um inimigo, nova tatuagem acrescentava-se à antiga, auferindo-se o valor do guerreiro pelo número de figuras que lhe cobrem o corpo. Essa operação teria lugar, no dizer de Cardim, antes da festa que marcava o final da fase perigosa. De qualquer modo, a mesma não punha fim ao ciclo das provas pelas quais deveria passar o matador. Cabia-lhe ainda permanecer alguns dias na rede e observar prescrições alimentares. Os jovens, todavia, poderiam subtrair-se à tatuagem: bastava que se tingissem de jenipapo e se tonsurassem.

(83) (2), fol. 946.

(84) Staden, part. II, cap. XXIX: *"Dann muss er denselbigen tag stilligen in eynem netz thun yhme eyn kleynes flitschböglin mit eynem pfeil darmit er die zeit vertreibt scheusset in wachs Gesicht darumb das ime die arme nicht ungewiss werden von dem schrecken des todtschlagens"*.

(85) Nimuendajú (1), p. 310.

(86) Segundo Thevet (ms. inédito, fol. 61), o matador raspava o cabelo até a base.

(87) P. 333.



Quem passava, uma vez, por todas essas provas, poderia, daí em diante, abater inimigos sem necessidade de recorrer, depois, àquelas medidas de precaução. Se, por exemplo, partia, no pátio da aringa, o crânio da sua vítima, bastava-lhe recolher-se à oca, aonde seus companheiros vinham trazer-lhe cumprimentos e apresentar-lhe a cabeça do morto; os filhos, felicitando-o, passavam o braço em torno do seu pescoço e lambuzavam as mãos no sangue do morto.

A vingança do sangue podia recair tanto no culpável, como em qualquer dos seus parentes; irmãos, irmãs, primos, todos, igualmente como o matador, julgavam-se em perigo. Devia a parentela, por conseguinte, não somente tomar novo nome, mas ainda jejuar, recolher-se à rede, cortar os cabelos, fazer incisões no corpo, em suma, entregar-se às mesmas práticas daquele que havia derramado o sangue do inimigo. Festa análoga à descrita era celebrada por cada um dos parentes, a fim de tirar o "luto".

O varão que executava algum prisioneiro de acordo com o ritual indígena era sagrado "cavaleiro", isto é, recebia os qualificativos de *Abaété* (homem verdadeiro), de *Murubixaba* (chefe) e de *Mocarara* (meu amigo, meu camarada, ou aquele que busca comida para mim) (*v*). Seu prestígio aumentava na proporção dos inimigos abatidos e tornava-o um dos "principais", um dos encarregados da ordem econômica da tribo. Em caso de expedição militar, escolhiam-no para capitão. Só podiam se tornar chefes de tribo aqueles que possuíam, em seu ativo, vários massacres rituais.

Outros aspectos da vida social do indivíduo podiam ser afetados pelos processos de execução do prisioneiro. Assim, se algum mancebo não abatera a vítima de conformidade com o rito selvagem, ou se não havia, pelo menos uma vez, mudado o seu nome de infância, via-se recusado pelas moças casamenteiras, visto como os tupinambás "acreditavam que os filhos gerados de um *Manem*, isto é, de um que jamais havia feito prisioneiro, não poderiam tornar-se bons frutos; seriam tais rebentos *Mébeck* (*w*), que é o mesmo que fracos, madraços e covardes" (88) (*x*).

Em princípio, as viúvas tornavam a casar. Casavam com o cunhado, ou com o mais próximo parente do marido. O matrimônio só teria lugar se o futuro esposo tivesse vingado o anterior, na hipótese de este ter sido morto pelos inimigos. Se a morte era natural, o pretendente tinha que obter algum prisioneiro para o fim de "renovar" o túmulo do finado e fazer a limpeza dos bens do mesmo. As índias não podiam contrair novas núpcias se o segundo esposo não igualasse o primeiro em bravura. Se não encontravam algum varão nessas condições, guardavam a viuvez (89) (*y*).

(88) Thevet (1), fol. 932 v.

(89) No documento intitulado *De algumas cousas mais notáveis do Brasil* (p. 387-389), encontro algumas indicações sobre a antropofagia ritual dos tupinambás, que confirmam vários dos pormenores acima referidos. Esse texto só me chegou às mãos no momento em que as linhas precedentes já estavam impressas.

## NOTAS AO CAPÍTULO XI

### (ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) A palavra *coup* foi o nome dado pelos canadenses franceses a esse costume dos índios das regiões setentrionais da América do Norte. Cf. Robert H. Lowie, *Manuel d'Anthropologie culturelle*, Paris, 1936, p. 244.

(*b*) Aliás, *coüäue eum*. Explica Rodolfo Garcia: "*Coáubeyma*, de *coáub*, saber, entender, conhecer, e *eyam*, posposição negativa: sem saber, sem entender, o imbecil, o tolo, e não o falto de coragem, o poltrão, conforme a interpretação do texto" (*Glossário*, cit., p. 31).

(*c*) *Pourra Offeu-notz*. Na *Cosmografia*, "Paraoussou-vots". Talvez *pororaçába*, dor, mágua. Cf. *Dicionário português-brasiliano*, cit., p. 278.

(*d*) Métraux refere-se ao guará (*Eudocimus ruber* L.), ave da família dos ibidídeos. A respeito dessa ave, leia-se o comentário de Olivério M. O. Pinto, em Marcgrave, ed. cit., p. LXIX.

(*e*) *Cunham-bira* é propriamente "mulher morta", *cunhã ambyra*. Ao filho oriundo das relações entre o prisioneiro (ou estrangeiro) e as índias, chamavam os tupinambás de *marabá* (nota de A. de Alcântara Machado, em Anchieta, *Cartas*, cit., p. 243).

(*f*) A respeito do *carbé*, cf. a nota de Rodolfo Garcia, *Glossário*, cit., p. 28. Segundo Rochefort, o termo é caraíba e significa "casa pública". O autor dos *Diálogos* escreve *carpe* (*op. cit.*, p. 273).

(*g*) Staden (*op. cit.*, p. 90) escreve *mussurana*. Segundo Léry (*op. cit.*, p. 177), a corda era feita de embira, e segundo Cardim (*op. cit.*, p. 183), de algodão. G. S. de Sousa escreve *muçurana* (*op. cit.*, II, p. 279).

(*h*) Rodolfo Garcia diz que a palavra provém de *atirá* (topete) e *bébé* (que voa). (*Glossário*, p. 22). Marcgrave (*op. cit.*, p. 278) escreve *Atirabebe* e *Iatirabebe*.

(*i*) Algumas variantes: *Quoniam begue* ou *Koniam-Bebe* (Léry), *Konyan Bébe* (Staden), *Cunhambebe* (Simão de Vasconcelos). O Cunhambeba ou Cunhãbéba de Anchieta (*op. cit.*, p. 213 e 449) não deve ser confundido com o de Thevet. O famoso Cunhambebe foi vitimado pela peste logo após a chegada de Villegagnon ao Rio de Janeiro, como observa Capistrano de Abreu, fundado numa informação de Heulhard (*op. cit.*, p. 114).

Por muito tempo, aquele frade conservou em casa o tacape de Cunhambebe, "*capable d'assomer un boeuf*".

(*j*) O trecho de Cardim foi citado de acordo com o original.

(*k*) De *canhéme*, fugir. *E-canhém*, foge tu. Cf. Rodolfo Garcia, *Glossário*, p. 33.

(*l*) A frase de Cardim não é propriamente a que vem em Métraux. Cardim diz: "Se tu foras papagaio, voando nos fugiras" (*op. cit.*, p. 186).

(*m*) Explica Plínio Ayrosa que *ajuruju* = *ajurujúba* significa pescoço amarelo, por causa da barba geralmente alourada dos franceses. Tal nome designava especialmente o colono dessa nacionalidade. *Mari*, como se sabe, é o oposto a *peró*. O resto da frase depende de restauração.

(*n*) Nome, provavelmente, de alguma espécie de sagüi que já não é possível identificar.

(*o*) A frase correta, segundo Plínio Ayrosa, é *Pa, che tantã, ajuká ha aú pavé (pabén)* e significa apenas "Sim, sou forte, matei e comi todos". Cf. Léry, ed. cit., p. 178.

(*p*) Essas palavras já foram estudadas por Rodolfo Garcia, cf. Abbeville, ed. cit., p. 232 e 233. *Kerembaue* está nos dicionários tupis com a significação de forte e valoroso; *Tetanätou* é, talvez, *tetecatu*, corpo rijo; *Tauayue* (ou *Tauäyue*) pode ser *taigaíb*, ativo, diligente.

(*q*) O trecho de Gandavo vai transcrito de acordo com o original português.

(*r*) *Icatu*, realmente, vem em Stradelli, "Voc.", cit., p. 466, com esse sentido.

(*s*) O trecho referente aos apiacás foi revisto e aumentado por Métraux, assim como também o seguinte, a respeito dos parintintins. Não consta da edição original. Guimarães, a quem se refere Métraux, é José da Silva Guimarães, autor da "Memória sobre os usos, costumes, linguagem dos Appiacás" etc., in *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, 2.ª ed., VI, p. 305-325.

(*t*) No ponto de vista psicanalítico, o resguardo do matador, com a sua conseqüente renominação, era uma atitude *ambivalente*. Sobre o assunto, cf. Estêvão Pinto, *op. cit.*, II, p. 294-295.

(*u*) No texto, *arachide*. Trata-se do amendoim (*Arachis hipogea* L.). Cf. Cardim, *op. cit.*, p. 193.

(*v*) Os significados estão certos. *Moçacara*, não *Mocarara*, como vem no texto. As explicações são fornecidas pelas notas de Rodolfo Garcia à obra de Cardim.

(*w*) *Manem* = *manẽ* = *panẽ* = *panema*, azarado, infeliz. *Mebeck* = *membek* = *membeka*, mole, fraco, poltrão. De acordo com Plínio Ayrosa.

(*x*) Sobre o canibalismo em geral, cf. R. Andree, *Die Anthropophagie*, Leipzig, 1887; P. Bergemann, *Die Verbreitung der Anthropophagie über die Erde*, Bunzlau, 1893; H. Henkenius, "Entstehung und Verbreitung der Anthropophagie", in *Deutsche Rundschau f. Geog. u. Statistik*, Viena, 1893, XV; S. R. Steinmetz, "Endokannibalismus", in *Mitt. der Anthr. Ges. in Wien*, Viena, 1896, XXVI; Th. Kock, "Die Anthropophagie der Südamerikanischen Indianer", in *Arch. f. E.*, Leiden, 1899, XII; L. Capitan, "Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne", in *Rev. de l'Anthr.*, Paris, 1909-1910; P. Descamps, "Le cannibalisme, ses causes et ses modalités", in *L'Anthr.*, Paris, 1925, XXXV.

(*y*) De acordo com a teoria de Florestan Fernandes, que se aproxima, em alguns aspectos, da de Métraux, os tupinambás, com as práticas antropofágicas — ritos do aprisionamento, sacrifício do prisioneiro, renominação do matador —, procuravam: *a*) intimidar os inimigos pela auto-afirmação do próprio poderio; *b*) pôr em ação o sistema tribal de compromissos recíprocos de assistência mútua; *c*) intensificar os laços de solidariedade, que uniam entre si vários grupos locais. *Op. cit.*, p. 236-237. Desenvolvimento à p. 104 ss.

O matador adquiria forças sobrenaturais, que lhe aumentavam os dotes carismáticos. Em outras palavras, modificava o carisma do iniciado a ponto de torná-lo um *Aua* completo e alterar-lhe a personalidade (*op. cit.*, p. 237-238).

Ainda a propósito da antropofagia, é interessante ler o depoimento de Maurício de Heriarte, transcrito na *História geral* do Visconde de Porto Seguro, São Paulo, s/d, III, 3.ª ed., p. 215. Aos ritos do matador, Heriarte chama *as cerimônias de armar cavalheiro*.

J. Fernando Carneiro (*A antropofagia entre os indígenas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1946) quis negar a existência do canibalismo; seus argumentos, entretanto, não convencem. As práticas descritas tão minudenciosamente pelo jesuíta Cardim, por exemplo, não podiam ser inventadas ou criadas à custa de meras conjeturas.

## CAPÍTULO XII

## PRÁTICAS MÁGICAS E CRENÇAS DIVERSAS

No presente capítulo, propus-me a reunir todos os informes esparsos que consegui coletar na literatura concernente às práticas religiosas ou mágicas, ligadas a várias atividades exercidas pelos índios tupinambás. Os pormenores aqui reproduzidos são de muito desigual valor. Só à custa de raros indícios é possível vislumbrar um conjunto de crenças e ritos a que estavam subordinadas as ações coletivas ou individuais desse grupo indígena. Talvez no folclore da população mestiça do Brasil oriental moderno pudessem ser encontrados alguns traços das "superstições" que os velhos autores assinalaram entre os antigos autóctones do litoral.

**Agricultura.** — Os tupinambás eram gente essencialmente agrícola, isto é, tiravam da terra a maior parte da sua subsistência. A verificação desse fato dá a entender que as práticas mágico-religiosas destinadas a aumentar o rendimento dos terrenos da cultura deveriam ser numerosas e importantes. A mitologia tupinambá é testemunha do papel preponderante representado pela agricultura em suas tradições. Os heróis-civilizadores são, antes de tudo, inventores de plantas pertencentes à base alimentar desses índios (*a*). As principais funções dos feiticeiros consistiam em fazer chover, e a suprema felicidade da "terra sem mal" era o povo poder alimentar-se de legumes espontaneamente produzidos.

Nada foi conservado dos ritos, festas e crenças dos tupinambás relativos à agricultura, a não ser a referência a três práticas dessa ordem, cuja descrição se deve a Yves d'Évreux (1). A primeira destinava-se a assegurar a abundância das colheitas de milho e de mandioca; a segunda a prover a fartura do algodão; a terceira, enfim, visava obter as chuvas. As duas últimas têm caráter quase que puramente mágico e penetram, talvez, no domínio da magia imitativa; a primeira, ao contrário, está nos limites situados entre a magia e a religião: cabia a determinado espírito o mister de encarregar-se de multiplicar os grãos (era possível, a esse tempo, entender por espírito a força mística do pajé).

(1) P. 136-137.



Eis os textos:

"Morava lá um curandeiro ou feiticeiro, que tinha vida muito bem acomodada e era provido de todo o necessário. Chegara poucos tempos antes de nós para exibir suas feitiçarias e nigromancias e, assim, obter os adornos e instrumentos dos silvícolas, que, depois, levaria consigo quando retornasse à terra natal.

Eram de diversas sortes as suas feitiçarias. Antes de tudo, havia uma grande boneca, que o pajé movia artificialmente, sobretudo o seu maxilar inferior. E dizia ele às índias que, se quisessem quadruplicar os grãos e legumes, muito além da colheita normal, bastaria fazer a boneca mastigar alguns desses gêneros, três ou quatro vezes; os vegetais, por essa forma, recebendo a força da multiplicação contida na boneca, quando replantados nas roças fariam reproduzir milagrosamente os demais. Gozava o feiticeiro em questão, nas aldeias por onde perambulava, de muito prestígio, trazendo-lhes as mulheres grãos e legumes para tal fim, os quais, depois de assim mastigados, guardavam elas cuidadosamente.

Instituiu o referido feiticeiro uma dança ou procissão geral, fazendo com que todos os selvagens levassem na mão um ramo de certa palmeira áspera, chamada *tucum*; munidos de tal planta, os índios saíam dançando e cantando, em derredor das ocas, para exortar, conforme dizia o feiticeiro, o seu espírito a mandar chuvas, que, naquele ano, estavam tardando muito. Após o cortejo, os indígenas cauinavam até cair. Também o feiticeiro mandou encher de água vários potes de barro, dos grandes, e, resmungando em cima deles não sei que palavras, ensopava um ramo da palmeira, com o qual aspergia a cabeça dos assistentes. — Sede limpos e puros, dizia então, a fim de que o meu espírito possa enviar-vos chuvas em abundância. Depois, plantou o mencionado feiticeiro uma árvore de maio no centro da aldeia, carregada de algodão, e, dando muitas voltas e viravoltas em torno dela, prognosticou, para o ano, grande colheita desse vegetal" (*b*).

**Guerra.** — O primeiro cuidado dos tupinambás, antes da partida para a guerra, era consultar o *"paygi"*. Este, geralmente, aconselhava-os a prestar, no decurso das noites subseqüentes, peculiar atenção aos sonhos. Se, por exemplo, os índios viam em sonho um moquém assando carne dos inimigos, podiam marchar sem temor; se, porém, percebiam os próprios corpos torrando na grelha, o acontecimento não pressagiava nenhuma vitória.

Em sendo os sonhos suscetíveis de interpretação favorável, organizava-se um cauim, no qual tomavam parte todos os varões. Dançavam, então, os índios, agitando o *maracá* e rogando ao sagrado instrumento a graça de conceder-lhes prisioneiros. Antes de marchar, os tupinambás traça-

vam, até certa distância, um caminho reto, que se dirigia para a terra do inimigo (*c*). A execução desse trabalho era indício da resolução inabalável de não recuar da empresa (2).

Os tupinambás só se arrostavam à guerra quando estavam certos da vitória. Chegados ao território rival, tornava-se de importância máxima não negligenciar o menor sinal de pressagiamento. Na véspera do combate, o chefe da expedição concitava os companheiros a prestar especial cuidado aos sonhos. Antes de dormir, dançavam todos mais uma vez, agitando o *maracá*; nessa ocasião, o cacique exortava-os a ter sonhos felizes e, no dia seguinte, depois de mandar preparar a refeição, convocava os guerreiros mais reputados a contar-lhe, cada um de per si, os resultados. Bastava que algum deles tivesse visto as choças da aldeia inimiga para que isso fosse considerado como vitória certa. Finda a discussão, recomeçavam todos a dançar, de *maracá* não mão (3).

O uivo dos animais, o encontro do jaguar, da cobra (4), de certas espécies de aves, ou, enfim, a vista de qualquer fenômeno considerado de mau augúrio, tudo isso podia determinar o abandono da expedição já iniciada (*d*). Cita Gandavo (5) o caso de certa tribo que, estando prestes a apoderar-se de toda a aldeia inimiga, renunciou a tirar partido dessa vantagem por causa de algumas palavras, julgadas funestas, pronunciadas por um papagaio. Acontecendo fatos como esses, a tropa recolhia-se a casa para, pouco depois, voltar novamente à campanha (6).

A título de curiosidade, podem ser enumerados os presságios observados pelos antigos itatins antes de partirem para a guerra, talvez os mesmos de que os tupinambás temiam o advento: "Se, quando vão para a guerra, caem-lhe as flechas, ou se se rompem as cordas das redes, é isso, para os itatins, mau anúncio. Os feiticeiros examinam, logo, as flechas, lançando fora algumas e declarando outras boas: as primeiras são funestas e, se os índios teimam em conservá-las, as mesmas acabarão por plantar-se no corpo do dono. As segundas, pelo contrário, são seguras e úteis" (7).

Retornando da expedição, os guerreiros reuniam-se, em certa choça, para beber cauim. E ali eram executados bailes e cantos em honra dos seus *maracás*, aos quais os índios agradeciam a ajuda prestada (8).

**Caça.** — Sem dúvida, os tupinambás atribuíam aos animais alma idêntica à deles. Receava-se a vingança da fera morta tanto quanto a de qualquer ser humano, se, acaso, a alma do animal era perigosa por si mesma depois da separação do corpo. A vindita da alma do jaguar podia ser particularmente temível, exigindo a prática de cerimônias especiais no sentido de apaziguar a cólera legítima da fera. "Vigiando os selvagens o lugar por onde costuma passar essa fera, põem, ali, uma árvore de mediana força e grandeza, no cume da qual prendem um laço corredio, de sorte que, mal lhe toca o animal, fica logo ele preso, quer pelos pés, quer pelo meio

Fig. 8 — *Índios tupinambás entregues à pesca e à caça (segundo Staden).*

do corpo. Se, porventura, consegue a presa alcançar a árvore, acaba roendo o laço e escapando. Algumas vezes isso, de fato, acontece, mas os caçadores, acorrendo rapidamente ao local e encontrando o bicho assim caído, tratam logo de matá-lo a flechadas. Depois do que cortam a árvore, transportando a fera para o pátio da aldeia. Nesse momento, então, as mulheres enfeitam-na de plumagens de todas as cores, como se faz com os prisioneiros que vão ser devorados, pondo-lhes até braceletes nas pernas. Depois do que, assentando o animal, exclamam, na sua língua: — Não te vingues em nossos filhinhos, peço-te, pelo fato de teres sido aprisionada e morta, aliás

(2) Ms. inédito de Thevet, fol. 53.
(3) Staden, part. II, cap. XXVI.
(4) Ms. inédito de Thevet, fol. 53.
(5) P. 131-132 (*e*).
(6) Ms. inédito de Thevet, fol. 53.
(7) *Annuae litterae*, p. 437.
(8) Staden, part I, cap. XXI.

por engano, pois não fomos nós que te iludimos, mas tu própria. Nossos homens haviam armado laços para apanhar animais de caça, cuja carne serve de alimento. Não esperavam apanhar-te e só te mataram com receio de que tu, quando solta, viesses a fazer-lhes algum mal. Portanto, tua alma não deve concitar à vingança as almas dos teus semelhantes, a fim de matar os nossos filhos. E isso assim dito, os velhos tiram-lhe a pele, única parte que conservam do animal." (9)

Certos animais inofensivos eram suspeitos de serem capazes de privar os homens de suas qualidades másculas. Assim acontecia particularmente com os cervos: "Quando os selvagens apanham algum cervo ou veadinho, não deitam essa caça nas suas choças — ignoramos a razão — sem, antes, cortar-lhe os membros traseiros (com os dianteiros não se incomodam). E têm a louca ilusão de que, se o fizessem de outro modo, isso tiraria, a eles e a seus filhos, o poder de aprisionar inimigos *à la course*. E tudo o que sabem dizer sobre esse costume é que o mesmo lhes foi ditado e aconselhado pelos pajés" (10).

Quando saem à procura de formigas — alimento realmente muito apreciado —, as mulheres colocam-se diante do formigueiro e entoam uma cantilena cujos versos foram conservados por Yves d'Évreux: "Vinde, amiguinhas, vinde ver a moça bonita, que te dará avelãs". Esse encantamento era repetido à proporção que as formigas iam saindo.

Era preciso evitar cuidadosamente a emplumação das flechas com penas ao mesmo tempo de águia e de arara, pois a arara costumava ser devorada pela águia (12).

**Navegação.** — Os homens encarregados de extrair as cascas de árvores destinadas à fabricação das ubás não deviam comer ou beber, sob pena de atraírem a desgraça quando estivessem navegando (13).

Apaziguavam-se tempestades lançando os índios ao mar penas de perdizes (14).

**Técnica.** — Quem fabricava algum vaso devia ele próprio levá-lo ao fogo. Se esse mister era confiado a outrem, o vaso terminava por partir-se (15).

**Tabus.** — Devia ser evitado o consumo de qualquer animal de marcha lenta — a exemplo da tartaruga, da preguiça, da arraia etc. Quem usas-

(9) Thevet (2), fol. 937.
(10) *Ibidem.*
(11) P. 176.
(12) Yves d'Évreux, p. 203.
(13) Thevet (1), p. 194; (2), fol. 943.
(14) *Id.*, p. 195.
(15) Soares de Sousa, p. 220.



se de alimentos dessa espécie perderia a agilidade necessária aos guerreiros (16).

Em contraposição, recomendava-se a carne dos animais lestos. A do tamanduá era interdita aos mancebos, mas podia ser servida, sem risco, aos velhos. Os índios faziam remontar a origem de semelhantes tabus a *Mairemonan*, que os havia introduzido entre eles (17).

Observa-se, de passagem, que os animais domésticos jamais eram abatidos, e de nenhum modo constituíam reserva alimentar para a tribo (18).

A carne de certos animais parecia estar reservada, em alguns casos, às pessoas de determinado sexo ou idade: "Os índios, algumas vezes, matam faisões. É alimento das moças, que, aliás, não comem de todas as espécies de aves, tais como galos, peruas e galinhas. Julgam que a carne de tais aves fazem-nas envelhecer" (19).

Os tabus de caráter temporário serão, ou já o foram, estudados por ocasião de certos acontecimentos críticos impostos ao indivíduo.

**Vida sexual.** — Para tornar fecundas as mulheres estéreis, batia-se-lhes nas ancas com cobras (20) (*f*).

**Estados físicos.** — Nada inspirava tanta apreensão aos tupinambás como o emagrecimento. Os que tornavam de longas viagens eram acolhidos com aclamações de compaixão pelo seu estado: "Como estás magro!", diziam. As pessoas cuja boa disposição deixava a desejar reuniam-se em grupos e, por algum tempo, partiam para a caça. Entregavam-se, então, à alimentação abundante e só voltavam à aldeia quando se sentiam suficientemente gordas. Certo escravo que os franceses castigaram por ter sido apanhado em falta, implorou indulgência, alegando a magreza do seu corpo, cujas veias, dizia, podiam romper-se (21).

**Estados afetivos.** — Qualquer homem colérico tornava-se objeto de temor alheio e os índios corriam a acalmá-lo. Essa ação tinha mesmo nome especial; era o *"mogere coap"* (*h*), o que significava sossegar a quem se sentia irritado. Os contendores, terminada a querela, punham fogo à choça

(16) Ms. inédito de Thevet, fol. 113: "Os selvagens do país evitavam comer arraias, assim como tartarugas e lixas. As arraias têm dentes iguais aos dos leões bravios; julgam os índios que, sendo esse peixe vagaroso em nadar, tornaria também moroso e pesado a quem provasse dele, impedindo-o de apanhar, na corrida, o inimigo. A arraia é chamada em sua língua *Ineuonea" (g).*
(17) Thevet (1), p. 147 e (2), fol. 915 v.; Léry, t. I, p. 171.
(18) Léry, t. I, p. 170; Soares de Sousa, p. 318.
(19) Ms. inédito de Thevet, fol. 40.
(20) Cardim, p. 46.
(21) Yves d'Évreux, p. 107-108; Claude d'Abbeville, fol. 106 v.

e ninguém tinha o direito de opor-se a isso. Ardia o casario todo (22). Alguns, quando tinham graves motivos de descontentamento, comiam terra até morrer (23) (*i*).

**Sonhos.** — Já se viu, na parte referente às operações bélicas, a importância dada pelos tupinambás aos sonhos. Staden (24) fornece, a propósito do assunto, um exemplo divertido: certo índio tupinambá veio, pela manhã, queixar-se-lhe das feitiçarias, dizendo-se vítima das mesmas. O silvícola havia visto Staden em sonho, o qual lhe dissera: — "Vais morrer". Desse modo, estava ele persuadido de que o seu sonho não tardaria a realizar-se.

**Ornamentos, colares etc.** — Senão todos, pelo menos grande parte dos ornamentos usados pelos tupinambás eram tidos como impregnados de virtudes mágicas. As pessoas que os conduziam adquiriam essas virtudes, de acordo com os princípios da magia simpática.

As moças, quando se tornavam núbeis, colocavam ao redor do pescoço colares de dentes de capivara. O predicado desses colares era tornar os seus próprios dentes fortes e aptos para a mastigação das plantas das quais se faziam bebidas (25).

É bom lembrar, enfim, que os índios davam aos recém-nascidos unhas de jaguar ou garras de certa espécie de águia. Esses mimos tinham por objetivo tornar-lhes a alma valorosa (26). "As unhas do jaguar (encontra-se isso escrito no manuscrito de Thevet (27), são apropriadas para usar ao colo, à moda de gargantilha. Servem para curar a cólica e os puxos das mulheres grávidas, que as trazem freqüentemente consigo e as têm em muita conta."

Os ornamentos plumários tinham, sem dúvida, significação mística. Usavam-nos os tupinambás em todas as suas festas religiosas, assim como na guerra. Diziam esses índios que as rodelas de plumas, trazidas nos rins, visavam imitar "o natural do avestruz" (28) (*j*).

**Reino animal.** — Certa ave semelhante ao falcão era considerada pelos tupinambás o rei dos animais. Para atribuir-lhe semelhante título, os índios apoiavam-se no seguinte fato: à maneira dos chefes das aldeias, os

(22) Yves d'Évreux, p. 101.

(23) Soares de Sousa, p. 323.

(24) Part. II, cap. XXXV; cf. Thevet (2), fol. 921 v.: "Os índios preocupam-se muito com os sonhos e crêem que os mesmos tornam-se realidades. De sorte que, se sonham que vencerão o inimigo, ou, ao contrário, que sucumbirão em combate, não há como tirar-lhes a fantasia da cabeça. E' coisa fatal, que não pode suceder de outro modo".

(25) Thevet (2), fol. 946 v.

(26) *Id.*, (2), fol. 915 v.

(27) Ms. inédito de Thevet, fol. 88 v.

(28) Yves d'Évreux, p. 24.



quais, diariamente e ao amanhecer, falavam a seus súditos, assim também o fazia a ave em questão com os demais pássaros (29).

**O mito das amazonas.** — A lenda das amazonas foi difundida, em grande parte, pelos próprios tupinambás. Conta Yves d'Évreux (30) que obteve copiosas informações, a respeito dessas guerreiras, entre os tupinambás do Maranhão. Acuña (31), do mesmo modo, assegura que as resenhas que lhe foram fornecidas na região das amazonas teriam sido a ele transmitidas pelos ditos índios. Os apapocuvas ainda hoje falam, em suas lendas, de mulheres que viviam sem maridos (32).

## NOTAS AO CAPÍTULO XII

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) Nem sempre a invenção dos alimentos é atribuída aos deuses-criadores. Temos o exemplo frisante da lenda de Mani, referida por Couto de Magalhães, *O selvagem*, cit., p. 167-168. A esse propósito, cf. as lendas da mandioca e do milho, existentes entre os parecis, que nos transmite Roquette-Pinto, *Rondônia*, São Paulo, 1935, p. 131-132.

Nas *Singularidades*, ed. cit., p. 177, afirma Thevet que a invenção da mandioca foi transmitida a ũa moça.

(*b*) A boneca de que fala Métraux, seria provavelmente o maracá enfeitado, abrindo-se nele, às vezes, um orifício que imitava a boca, conforme o atestam Léry, Abbeville e Gabriel Soares de Sousa. Além da boca, pintavam os índios, na coité dos maracás, olhos e narizes (*Cartas avulsas*, cit. p. 97; Anchieta, *op. cit.*, p. 331-332; Nóbrega, *op. cit.*, p. 99). O maxilar solto, referido por Évreux, deve ser alguma inovação de origem européia.

(*c*) A respeito do caminho traçado preliminarmente pelos guerreiros, há uma referência vaga nos *Diálogos*, p. 274. Para o estudo das guerras entre os povos elementares, cf. Maurice R. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, 1931.

(*d*) Isso é confirmado também nos *Diálogos*, p. 275. O pássaro agourento, crê Rodolfo Garcia ser a peitica (*Empidonomus varius*, Vieill.).

(*e*) A página da obra de Gandavo, referida por Métraux, é a 133 e não a 131-132.

(*f*) Essa informação é fornecida por Cardim e a cobra é a *boitiapoá* (*boitiapoia* em G. Soares). Trata-se da cobra-cipó (*Herpetodryas fuscus* L.).

(*g*) Segundo Stradelli, o nome genérico da arraia, na região amazônica, é *iauira*. O termo empregado por Thevet talvez seja uma corruptela daquele nome (*i-neu-u-e-á* = *i-na-u-i-á* = *i-na-u-i-rá*).

(*h*) Segundo Plínio Ayrosa, deve ser *mojerekoab*, pacificar, aplacar o irado, cf. ensina o *Vocabulário na língua brasílica*, cit.

(29) Cardim, fol. 162.

(30) P. 25.

(31) P. 175.

(32) Nimuendajú (1), p. 364.

(*i*) A geofagia não tem nenhum caráter religioso ou místico e é muito comum às populações primitivas de todas as zonas do globo. Hoje sabemos que esse suposto "vício" decorre, talvez, de necessidades reais do organismo, conforme observa A. da Silva Melo, *Alimentação, instinto, cultura*, Rio de Janeiro, 1942, p. 30. Daí observar o padre Serafim Leite (*História da Companhia de Jesus no Brasil*, cit., II, p. 14) que a obra de Métraux ressente-se de "sistematização forçada", pois vê "instintos religiosos em simples manifestações folclóricas ou etnológicas (manifestações afins da religião, mas que não são ainda a religião)". Devo acrescentar, todavia, como aliás já o fiz, que Métraux escreveu a sua *Religião dos tupinambás* aos vinte e poucos anos e, desde então, segundo ele próprio o confessa, suas idéias mudaram totalmente em muitas coisas.

(*j*) Trata-se das rodelas, enfeites de guerra, construídas com penas de ema, que se prendiam aos rins por dois cordéis. A rodela ou roseta chamava-se *enduap* (Staden) ou *araroye* (Léry). *Arasoai*, ou *araçoaia*, significa, no tupi da costa, rabo de ave. Estudo interessante de Plínio Ayrosa vê-se em Léry, ed. cit., p. 105.



## CAPÍTULO XIII

### A SAUDAÇÃO LACRIMOSA (1)

Quando algum estrangeiro chegava a uma aldeia tupinambá, dirigia-se diretamente para a oca de seu hospedeiro. Ali entrando, sem dizer palavra, estendia-se na rede, aonde acorria todo ou, pelo menos, parte do mulherio da maloca na qual se achava acolhido. Essas mulheres, ajuntando-se em torno do hóspede, abraçavam-no, punham-lhe as mãos nos ombros, no pescoço e nos joelhos, cobrindo-lhe o rosto com os cabelos e, em seguida, acocoradas adiante dele, caíam em choro. De permeio com os soluços, as referidas damas dirigiam ao hóspede arengas ditas em tom de cantilena (em prosas trovadas) (*a*) e cujo sentido merece ser acuradamente examinado, pois constituem estas o único indício capaz de sugerir a significação de tão curioso costume.

De acordo com Claude d'Abbeville, contentavam-se as mulheres em louvar o recém-chegado, dizendo-lhe, entre outras coisas semelhantes, "ser ele benvindo e estimado, pois passara por tantas canseiras para vir visitá-los". Assegura Yves d'Évreux que, nessa ocasião, os índios, "uns após outros, palavra por palavra, recordavam os seus pais e avós, assim como tudo que se passara entre eles através de séculos". Os autores portugueses, referindo-se às mulheres, são ainda mais explícitos: "E ali contam em prosas trovadas quantas coisas têm acontecido desde que se não viram até aquela hora, e outras muito que imaginam, e trabalhos que o hóspede padeceu pelo caminho, e tudo o mais que pode provocar a lástima e o choro" (Cardim) (*b*). — "Choram tantas lágrimas aos seus pés, correndo-lhes em fio, como se lhes morrera o marido, mãe ou pai; e juntamente dizem em trova de repente todos os trabalhos que no caminho poderia padecer tal hóspede, e o que elas padeceram em sua ausência" (Cardim) (*c*). — "Lhe

(1) Para a descrição desse costume entre os tupinambás, leiam-se: Cardim, p. 172 e 309; Soares de Sousa, p. 323-324; Léry, t. II, p. 104-105; Thevet (1), p. 226 e (2), fol. 929; Claude d'Abbeville, fol. 286; Yves d'Évreux, p. 37, 90 e 220; Gandavo, p. 127; Staden, part. I, cap. XXXIV; Vasconcelos, p. 84; e *De algumas cousas mais notáveis do Brasil*, p. 389.

dizem as saudades, que dele tinham com sua ausência, os trabalhos que uns e outros passaram" (Soares de Sousa) (*d*). — Trazem "à memória muitos desastres que lhe puderam acontecer buscando em fim pera isto as mais tristes e sentidas palavras que podem achar pera provocarem o choro. E se he Portuguez, maldizem a pouca dita de seus difuntos, pois foram tam mal afortunados que nam alcançaram ver gente tam valorosa e luzida, como sam os Portuguezes, de cuja terra todas as boas cousas lhes vêm, nomeando algumas que elles têm em muita estima" (Gandavo) (*e*).

O objeto dessa prova de cortesia tinha por obrigação, também, de chorar, ou, pelo menos, cobrir-se o rosto e soltar profundos suspiros. As mulheres só cessavam os lamentos a convite do hóspede; mas, segundo Cardim, um pedido dessa ordem era considerado muito impolido. O dono da casa, esse chorava, apenas, anteriormente à chegada do estranho, se lhe houvesse sucedido algum fato particularmente doloroso (um falecimento ou uma derrota, por exemplo); desse modo, enquanto perdurava o pranto feminino, afetando não ter percebido a chegada do hóspede, entregava-se às suas ocupações domésticas habituais. E apenas quando findavam os gemidos era que se dirigia ao estranho para perguntar-lhe: *"Ereiupe?"* (Vieste?) (*f*). A partir desse momento toda etiqueta era posta de lado (*Est. IX, fig. A*).

Os estrangeiros não eram os únicos a serem acolhidos por esse bizarro modo; todo membro da tribo que se ausentava por mais de quatro dias era também "chorado" pelas mulheres da choça (por sua parentela, se a viagem fora longa e, sendo curta, por algumas velhas somente). Cada vez que o cacique retornava das campanhas ou expedições extraterritoriais, todas as damas da maloca vinham, de per si ou de duas em duas, verter lágrimas junto à sua rede.

Friederici (2) consagrou um estudo à saudação lacrimosa dos índios. Compulsando antigos autores, encontrou esse costume mencionado, afora os tupinambás, entre os charruas do Rio da Prata e entre os lenguas do Chaco. Esse elemento, embora raro, na realidade tem mais vasta distribuição na América do Sul. Foi visto entre os guaranis do Paraguai, entre os quais, como se pode ver da citação subseqüente, era praticado exatamente à maneira dos tupinambás: "Os índios recebem os seus hóspedes e as pessoas chegadas de viagem com lamentações entrecortadas de discursos. Quando o hóspede entra na oca, assenta-se ao lado do dono da casa e, então, as mulheres, rodeando-o, mas sem dizer palavra, explodem em urros. Em seguida, falam dos pais do hóspede, de sua morte, das façanhas e eventos da vida deles, assim como da boa ou má fortuna que lhes tenha sucedido. Também os homens demonstram pesar, cobrindo-se os rostos e chorando do mesmo modo. Em voz baixa, aprovam os queixumes manifestados pelas mulheres e, quanto mais elevada é a posição social da persona-

(2) Esse estudo foi reproduzido, nos seus principais trechos, por Carvalho.



gem, mais ardentes são os lamentos e os gemidos: tanto assim que, em derredor da choça, julgar-se-ia que morrera alguém muito querido. Afinal, enxugando as lágrimas e acabando-se o pranto, os índios dão a boa vinda ao estranho. Quem não é assim acolhido, pode considerar-se desventurado" (3)

Como seria de esperar, os guaraius emigrados do Paraguai conservaram, durante certo tempo, o costume da saudação lacrimosa. "Celebram esses índios", diz o autor das *Annuae litterae* (4), "os seus funerais com lágrimas e gritos; do mesmo modo recebem as pessoas recém-chegadas de sua estima. De tal modo que julgaríamos ter alguém morrido." Ainda nos dias atuais, a saudação lacrimosa é um rito de polidez observado entre várias tribos. Os apapocuvas e os tembés já o não praticam, mas conservaram a sua lembrança nos mitos: *Ñandecý* chora em saudação aos que ingressam na "terra sem mal" (5) e a mãe tembé também chora, a pedido do filho, quando este retorna duma longa viagem (6). Karl von den Steinen (7) observou, certa vez, que dois jurunas, ao se encontrarem, saudaram-se vertendo abundantes lágrimas.

Krause (8), no curso de sua viagem pelo Araguaia, constatou a existência da saudação lacrimosa entre os carajás e seus vizinhos (os caiapós). Entre esses indígenas, quando os parentes se encontram, após certa ausência, permanecem silenciosos e evitam olhar-se durante alguns minutos: no tempo em que dura esse recolhimento, as mulheres iniciam um choro, que, aliás, cessa rapidamente. Os caiapós, conforme se convenceu Krause, olvidaram inteiramente a finalidade de tal cerimônia. Entre as frases, em língua guató, que Max Schmidt observou, encontra-se esta: "Quando voltas para casa, tua mãe chora e indaga por onde andastes?" (9). Isso atesta, evidentemente, a existência do falado rito da polidez entre os guatós.

Quando dois oiampis se encontram, após longa ausência, viram-se as costas e assim permanecem cerca de dez minutos sem falar. Esse cerimonial é, sem dúvida, vestígio dos ritos de polidez aqui estudados (10).

As mulheres jivaros entoam melopéias funerárias todas as vezes que percebem algum forasteiro (11).

No Chaco, se algum estrangeiro chega à aldeia indígena em seguida ao falecimento de alguém, é ele acolhido com choros. Se uma tribo da qual

(3) Montoya, p. 51-52.
(4) P. 438.
(5) Nimuendajú (1), p. 400.
(6) *Id.* (2), p. 301.
(7) P. 252.
(8) P. 324 e 402. A primeira menção feita à saudação lacrimosa dos carajás encontra-se em uma carta de Pinto da Fonseca, p. 379.
(9) P. 246.
(10) Coudreau, p. 316.
(11) Karsten (1), p. 369-370 e (2), p. 27.

tenha morrido recentemente algum membro restitui a visita a outra, também exige a etiqueta que esta a receba com lamentos; mas essas manifestações de dor aparente, verificadas em semelhantes casos, não devem, como erradamente fez Karsten (12), ser assimiladas à saudação lacrimosa: trata-se de um simples rito funerário, cuja duração não ultrapassa o período consagrado ao luto. Assim, entre os chiriguanos (13), toda pessoa aparentada com o morto, que visita a aldeia onde se deu o falecimento, deve dirigir-se ao túmulo do defunto e lá permanecer, durante algum tempo, acocorado, o rosto em lágrimas, voltado para a parede da choça. Só depois, então, o viajor vem saudar os hospedeiros e entreter, em voz baixa, conversação com eles. Ordinariamente, os estrangeiros são recebidos sem nenhuma cerimônia especial.

É fato assaz difundido na América do Sul essa explosão de dor assistida à chegada do forasteiro na aldeia em luto. Koch-Grünberg (14) deixou uma forte descrição desse costume, a propósito dos silvícolas do Aiari, entre os quais o pranto tem lugar tanto à chegada quanto à partida do forasteiro. É costume esse também estreitamente associado aos ritos funéreos.

Como se pode ver pela enumeração das tribos sul-americanas dadas ao rito da saudação lacrimosa, tal costume surge exclusivamente a oriente dos Andes. É peculiar aos tupis e aos indígenas do estoque cultural mais primitivo do continente (v. a carta, à p. 162). Foram os tupis, decerto, que contribuíram para a sua difusão. Bom exemplo é fornecido pela fração da tribo puri, estabelecida nas proximidades do Rio de Janeiro, que, segundo parece, assim como outros mais elementos culturais, aprenderam com os tamoios esse rito de polidez (15).

Na América do Norte, a saudação lacrimosa estava espalhada em toda a região compreendida entre as cabeceiras do Mississípi e a costa do Texas, sobretudo entre os índios do grupo *kaddö* e entre os sioux. Friederici (16) acredita ter encontrado traços igualmente na América Central. Fora da América, a saudação lacrimosa foi assinalada nas ilhas Andaman, na Austrália (17) e em Nova Zelândia; talvez seja ela ainda praticada em outras ilhas dos Mares do Sul (18).

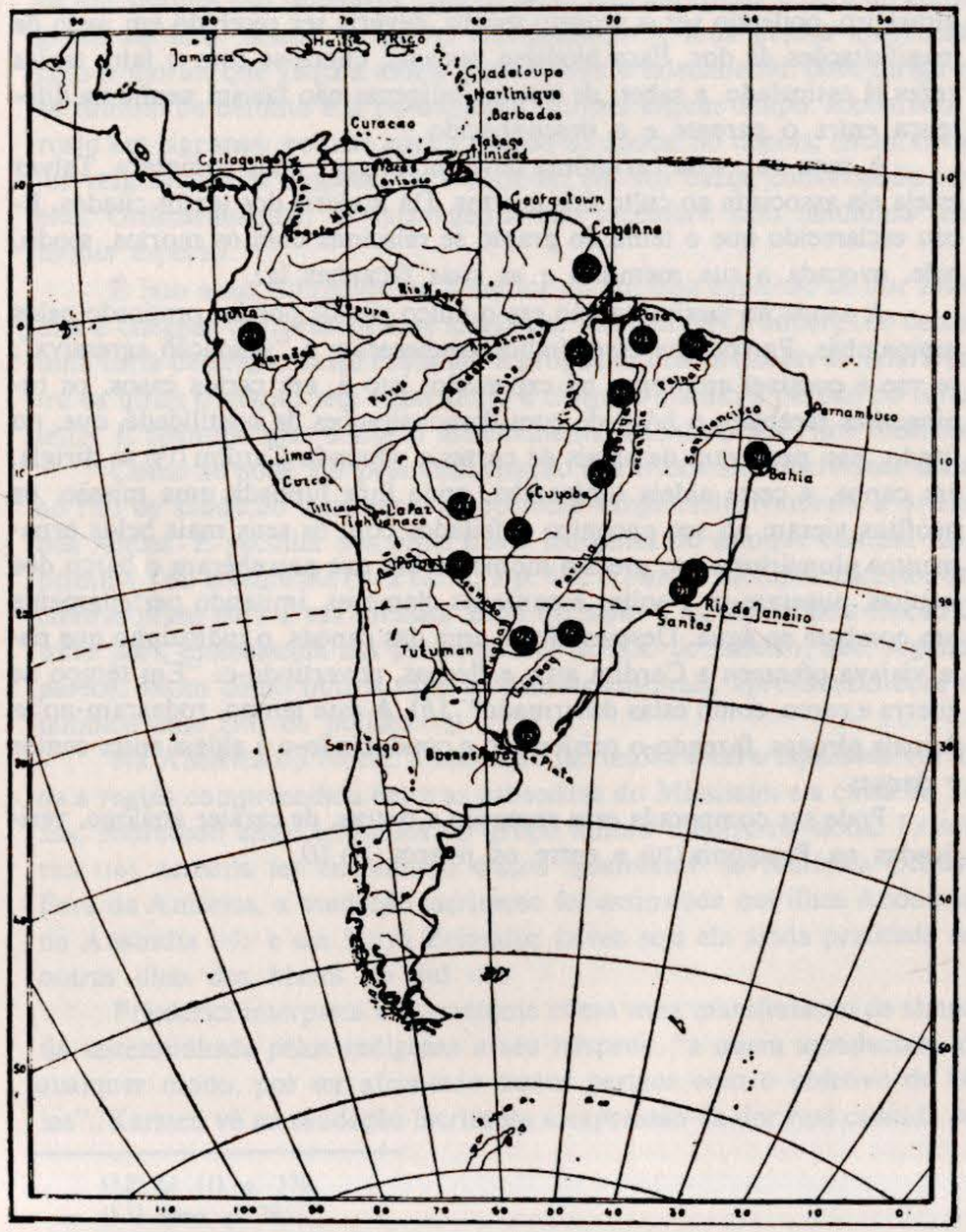
Friederici interpreta esse costume como uma manifestação de simpatia testemunhada pelos indígenas a seu hóspede, "a quem agradeciam, de qualquer modo, por ter afrontado tantos perigos com o objetivo de vê-los". Karsten vê na saudação lacrimosa a expressão da dor real causada pela lembrança dos parentes mortos, que a aparição do forasteiro vinha despertar. Essa observação contrasta com o que testemunham os outros viajantes a respeito da indiferença, ou mesmo satisfação, de que as carpideiras davam prova uma vez concluído o rito de polidez. O referido autor interpreta ainda esse costume como uma forma de crença na reencarnação: o forasteiro, podendo ser o próprio morto, deveria ser recebido em meio de manifestações de dor. Essa hipótese, todavia, choca-se com o fato, tantas vezes já assinalado, a saber, de que os indígenas não faziam nenhuma diferença entre o parente e o desconhecido.

A meu ver, essa cerimônia deve ter origem mais complexa. Talvez esteja ela associada ao culto dos mortos. Da maioria dos textos citados, ficou esclarecido que o tema do pranto se relaciona com os mortos, sendo, nele, evocada a sua memória e as suas façanhas (*g*).

A saudação lacrimosa não era o único rito de polidez praticado pelos tupinambás. Parece que esses índios conheceram a "saudação agressiva", se me é possível empregar tal expressão; isto é, em certos casos, os tupinambás recebiam o hóspede com demonstrações de hostilidade, que, no fundo, não passavam de sinais de cortesia. Quando Cardim (19) se dirigia, em canoa, a certa aldeia tupinambá, onde fora fundada uma missão, os neófitos vieram ao seu encontro enfeitados com os seus mais belos ornamentos plumários e, no preciso momento em que perceberam o barco dos jesuítas, puseram-se a soltar espantosos clamores, imitando perfeitamente um combate na água. Destacando-se uma das canoas, o indiozinho que nela viajava ofereceu a Cardim arco e flechas, advertindo-o: "Em tempo de guerra e cerco, como estás desarmado?" (*h*). A esse tempo, rodearam-no as demais pirogas, fazendo-o prisioneiro e conduzindo-o à aldeia entre cantos e danças.

Pode ser comparada essa recepção a outras, de caráter análogo, verificadas na Patagônia (20) e entre os jivaros (21) (*i*).

(12) *Id.* (1), p. 370.
(13) Nino, p. 295.
(14) (2), t. I, p. 126-129.
(15) Knivet, p. 197. Para esse rito, entre os puris modernos, cf. Eschwege, t. I, p. 107.
(16) (1).
(17) A freqüência da saudação lacrimosa na Austrália é uma informação que devo, por obséquio, ao professor Mauss.
(18) Schurtz, p. 186.
(19) P. 339.
(20) Musters, p. 222-223.
(21) Karsten (1), p. 251-252.




*Carta da distribuição da saudação lacrimosa na América do Sul.*



## A saudação lacrimosa
(Explicação da carta)

| | *Tribos* | *Autores* | *Observações* |
|---|---|---|---|
| 91 | Tupinambás | Cardim, p. 172; Soares de Sousa, p. 323-324; Thevet (2), fol. 929 etc. | |
| 92 | Guaranis | Montoya, p. 51-52. | Os apapocuvas-guaranis conservam a lembrança desse rito em sua mitologia. Cf. Nimuendajú (1), p. 400. |
| 12 | Charruas | Lopes de Sousa. | |
| 13 | Puris | Knivet, p. 197; Eschwege, t. I, p. 107. | |
| 11 | Chorotis | Karsten (1), p. 369-370. | |
| 93 | Itatins | *Annuae litterae*, p. 438. | |
| 25 | Guatós | Max Schmidt, p. 246. | Alusão ao rito em um trecho de conversação na língua guató. |
| 23 | Carajás | Pinto da Fonseca, p. 379; Krause, p. 324. | |
| 24 | Caiapós | Krause, p. 402. | |
| 21 | Jurunas | K. v. d. Steinen, p. 252. | |
| 94 | Tembés | Nimuendajú (2), p. 301. | Alusão em um mito. |
| 22 | Oiampis | Coudreau, p. 316. | Subsiste entre esses índios vestígios do rito. |
| 29 | Jivaros<br>Lenguas<br>Coroados | Karsten (1), p. 370.<br>Friederici (1).<br>Borba (2), p. 14. | |

### NOTAS AO CAPÍTULO XIII

(Estêvão Pinto)

(*a*) Em português, no texto, as três palavras anteriores.

(*b*) O trecho de Cardim, citado, foi ordenado por Métraux. Vai transcrito de acordo com o original português.

(*c*) *Idem, idem.*

(*d*) *Idem, idem*, quanto ao trecho de Gabriel Soares de Sousa.

(*e*) *Idem, idem*, quanto ao trecho de Gandavo.

(*f*) Fórmula de saudação comum, cuja pronúncia correta, segundo Rodolfo Garcia, é *ere-iu* (ou *ju*) *pe?*, que significa *vieste então?* (Cardim, p. 242). Cf. Léry, ed. cit., p. 215.

(*g*) Sobre os cantos funéreos dos tupinambás e a sua analogia com o *voceró* basco, cf. Roger Bastide, *Arte e sociedade*, São Paulo, s/d, p. 81 ss.

(*h*) A citação vai transcrita de acordo com o original português.

(*i*) Ainda a respeito da saudação lacrimosa, cf., além dos autores citados por Métraux: Anchieta *Cartas*, p. 435 e 436; Loreto Couto, *op. cit.*, p. 62; *Diálogos*, p. 270. Esse rito foi objeto de estudo por parte de vários etnólogos. Só em 1906 surgiram três trabalhos a respeito: o de Georg Friederici e Alfredo de Carvalho (ambos citados por Métraux) e o de Rodolfo R. Schuller, "El origen de los Charrúa", in *Ann. de la Univ. de Chile*, CXVIII, Santiago. Fiz uma interpretação do costume em *Indígenas do Nordeste*, II, p. 268 ss.

Se os vestígios da saudação lacrimosa existentes nos costumes dos jivaros indicam a primitividade do mesmo entre os referidos índios, isso vem invalidar, talvez, a teoria de Métraux, isto é, de que foram os tupis os responsáveis pela difusão de semelhante rito.

José Mariz (*Perspectivas psiquiátricas de alguns rasgos totêmicos e tabus do indígena brasileiro*, Recife, 1936, p. 24) vê na saudação lacrimosa a ambivalência de sentimentos, "um dos elementos mais em voga hoje em dia em psicopatologia, graças a Bleuler".



# CAPÍTULO XIV

## FESTAS E DANÇAS

Existem várias excelentes descrições das danças tupinambás, assim como estudos muito preciosos a respeito da natureza e caráter de seus cantos. Confrontando as diferentes narrativas, pode-se fazer uma idéia bastante exata da maneira pela qual eram celebradas suas festas, cujo fim religioso, embora raramente conhecido, é sempre provável.

Léry (1) teve ocasião de assistir a uma cerimônia que ele descreve longamente, mas deixando ignorado o seu motivo. Informa Léry que tal cerimônia só tinha lugar por ocasião da visita dos caraíbas:

"Tendo dormido, certa noite, na aldeia chamada Cotina, no dia seguinte, pela madrugada, quando pensava em retomar a marcha, vi chegarem, de todos os recantos, os selvagens das vizinhanças, os quais, juntamente com os da taba, em número de quinhentos ou seiscentos, foram reunir-se no pátio central. Parei, então, voltando para indagar o motivo dessa assembléia e, nisso, os indígenas se separaram subitamente em três bandos: os homens recolheram-se em certa choça à parte e as mulheres em outra. As crianças também foram recolhidas. Como percebi dez ou doze caraíbas entre os índios, suspeitei de algum extraordinário acontecimento e, desse modo, convenci meus compatriotas a permanecerem ali até averiguar o mistério. Assim foi combinado. Convém notar que os caraíbas, antes de se separarem das mulheres e crianças, aconselharam-nas severamente a não saírem das ocas onde se encontravam, da qual deveriam escutar, com atenção, os seus cantos. Ali também nos encerraram os selvagens. Já havia começado a almoçar, sem nada perceber ainda o que pretendiam os índios, quando comecei a ouvir, na casa reservada aos homens — distante cerca de trinta passos da nossa —, um murmúrio surdo de rezas; imediatamente, as mulheres, em número de quase duzentas, puseram-se todas em pé, de ouvido atento, muito perto umas das outras. Mas, logo que os homens

(1) T. II, p. 67-72.

pouco a pouco erguiam a voz, ouvi-os distintamente cantar e repetir, em conjunto, o seguinte estribilho de encorajamento: — *He, he, he, hé*. E fiquei ainda mais espantado quando as mulheres, por seu turno, começaram a secundar, em voz trêmula: — *Hé, he, he, hé*. Assim aconteceu durante mais de um quarto de hora, sem que eu soubesse o que fazer. Ao mesmo tempo, as mulheres urravam e saltavam violentamente, agitando os seios e espumando pela boca até desmaiarem como vítimas de gota coral. Por isso não me era possível deixar de acreditar que se tivessem tornado repentinamente possuídas do diabo."

As crianças, na choça onde se achavam também encerradas, faziam ouvir o mesmo alarido, imitando, assim, os seus pais. "Ao cessarem, entretanto, os ruídos e os urros confusos dos homens, calaram-se também mulheres e crianças; mas, após pequena pausa, tornaram todos a cantar, dessa feita de modo tão harmonioso que o medo passou e tive o desejo de ver tudo de perto." Léry atreveu-se mesmo a aproximar-se da choça onde cantavam e dançavam os guerreiros, conseguindo vê-los: Estavam "juntos uns dos outros, formando rodas (sem se pegarem as mãos), mas fixos no lugar, curvados para a frente e movendo apenas a perna e o pé direito. Cada qual tinha a mão direita na cintura, conservando o braço e a mão esquerda pendentes. Suspendendo um tanto assim o corpo, cantavam e dançavam. Como eram numerosos, formavam três rodas, no meio das quais se mantinham três ou quatro caraíbas ricamente adornados de mantos, cocares e braceletes, feitos de belas plumas naturais, novas e de diversas cores. Os caraíbas conduziam *maracás*, isto é, guizos feitos de certo fruto maior que um ovo de avestruz, dos quais já falei atrás. Os feiticeiros faziam-nos ressoar para que, conforme diziam, os espíritos lhes falassem através deles".

Adiante reproduzo integralmente dois trechos extraídos, respectivamente, de Claude d'Abbeville e de Yves d'Évreux, que completam os pormenores fornecidos por Léry.

"Quanto a isso", diz Claude d'Abbeville (2), "dançavam sem trejeitos, sem desatinos, sem saltos, sem requebros e sem rodeios; colocam-se todos, muito perto uns dos outros, sem que se toquem, entretanto, ou se falem. Quase sem saírem do lugar. Assim, não se inflamam demasiado durante o baile a não ser no tempo do *cauim*, quando, então, dançam e cantam em redor das cabanas da aldeia.

Esses índios bailam, em geral, com os braços pendentes e, às vezes, com a mão direita nas ilhargas, contentando-se em mover apenas a perna e o pé direito. É verdade que não raro se aproximam uns dos outros, voltam, param e giram, batendo sempre com o pé no chão; mas, depois de três ou quatro voltas, regressa cada qual, em cadência, ao lugar primitivo."

(2) Fols. 299 v. e 300.



"Dispondo os seus índios em fileira", fala Yves d'Évreux (3), referindo-se a certo chefe tupinambá, "— eram em número de cem ou cento e vinte —, a uns deu cuias ou panelas, a outros escudos, espadas, facas, arcos, flechas e instrumentos semelhantes. Isso feito, separados os tangedores de maracás em grupos de dez, aproximadamente, os selvagens percorreram as ocas dos tabajaras e, depois, tornando à praça grande do Forte, onde nos achávamos, vieram aí terminar a dança, aliás, muito parecida com a dos *Pantalons*, avançando e fazendo mesuras, batendo, todos, ao mesmo tempo, com o pé, o chão, tudo isso acompanhado da voz e do som dos maracás. E, entoando louvores aos franceses, jamais deixavam de observar o compasso. Mexiam em todos os sentidos a cabeça e as mãos, com tais gestos que fariam rir as pedras. Chamam os tupinambás a essa dança *Porasséu-tapoui*, isto é, a dança dos tapuias, porque era outra a daqueles índios: sempre em roda e nunca mudando de lugar."

Por ocasião de certas festas, dois dançarinos destacavam-se do grupo e punham-se a bailar a sós, na praça pública; quando algum deles se fatigava, outro retomava o seu lugar. Algumas vezes o mesmo par de concorrentes tomava-se as mãos, iniciando uma verdadeira luta corporal (4).

Em todas as danças, quaisquer que fossem, as mulheres permaneciam sempre afastadas dos homens. Não executavam nenhum passo, mas suas contorsões e momos eram mais exagerados, sobretudo se bailavam sós (5). Algumas vezes, quando toda a tribo fazia rondas através da aldeia, duas moças introduziam-se, cantando, por entre os grupos (6).

Os meninos participavam das festas desde a mais tenra idade, iniciando-se assim, bem cedo, na disciplina e no conjunto perfeito observado em toda cerimônia (7).

Em nenhuma festa os tupinambás cobriam o rosto com máscaras, a exemplo das tribos do Xingu e das Guianas. Entre os acessórios de dança, afora alguns instrumentos musicais, tais como o *maracá*, uma espécie de tamborim e o bastão de compasso, não havia senão os arcos e flechas, assim mesmo em determinadas ocasiões (8). Em compensação, apresentavam-se sempre pintados e revestidos de seus ornamentos plumários.

Fora das grandes solenidades, os tupinambás executavam, toda noite, danças cujo caráter religioso se foi decompondo consideravelmente, transformando-se, como acontece no Chaco, em verdadeiras atividades recreativas. Os mancebos porfiavam em brilhar e exibiam-se ricamente emplumados, com a roseta de plumas de ema nos rins, guizos feitos de frutos secos

(3) P. 134.
(4) Cardim, p. 306.
(5) Cardim, p. 176 e 306.
(6) Soares de Sousa, p. 324.
(7) Cardim, *loc. cit.*
(8) Cardim, p. 305.

aos pés e *maracá* na mão. "Não fazem outra coisa, no decorrer da noite, com tal equipamento, senão ir e vir, saltar e dançar, indo de casa em casa." (9)

A título de curiosidade, podem se comparar as danças dos apapocuvas-guaranis (10) e a dos cainguás (11) com aquelas que acabo de descrever. Fica-se surpreso com a extraordinária semelhança existente entre elas. A dança pode ser, pois, considerada elemento cultural capaz de indicar as relações mantidas, outrora, por tribos hoje em dia separadas.

Na passagem de Yves d'Évreux, atrás transcrita, onde se conta a recepção que os tupinambás deram aos tabajaras, observou-se que a dança executada era a *Porasséu-tapoui*, isto é, a dança dos tapuias. Assim, a dança pode passar de tribo a tribo como qualquer objeto ou como qualquer técnica. É curioso, porém, ver os tupinambás imitando os tapuias, aos quais consideravam gente bárbara da mais baixa cultura. Já fiz ver, em outro trabalho precedente, que os tupinambás aprenderam com os tapuias o uso do botoque (12). Esses dois fatos mostram que um povo mais civilizado pode tirar proveito das invenções ou mesmo dos ritos e costumes peculiares a raças tidas como inferiores. É bem possível, aliás, que os tapuias fossem culturalmente mais desenvolvidos do que se crê em geral (*a*).

**Cantos.** — Todas as danças eram acompanhadas de cantos. Os tupinambás passavam, segundo asseguram os que os ouviram, por excelentes músicos. Os bons tocadores gozavam de respeito geral e, quando caíam prisioneiros, deviam ao seu talento a circunstância de escapar à morte. Era preciso mesmo ter o dom de improvisar. Realmente, as árias cantadas durante as danças eram tiradas por um só indivíduo; os demais escutavam e, depois, retomavam, em coro, o mote (13).

Esses detalhes lembram o que nos diz Nimuendajú a propósito dos *"chants-médecine"* dos apapocuvas. Esses indígenas dividem os membros da tribo em quatro categorias, de acordo com o número de cantores mágicos conhecidos por cada um. Logo que algum índio apapocuva tem, por inspiração, conhecimento de uma canção nova, apressa-se a ensiná-la a toda a aldeia. Saber várias canções de utilidade geral confere-lhe o dom de feiticeiro (14). Tudo faz crer que assim também sucedia entre os tupinambás. Só desse modo se explicam as prerrogativas conferidas aos "bons tocadores". O "mestre do coro" não era senão o pajé. Entre os apapocuvas (15) e os guaraius (16), é ele quem entoa os cantos, que os demais membros da tribo acompanham.

Provavelmente, os tupinambás não possuíam canções profanas. "Seus cantos", diz Claude d'Abbeville (17), "são em louvor de uma árvore, de um pássaro, de um peixe ou de qualquer outro animal ou coisa, e não contêm palavras escandalosas; mas, principalmente, cantam seus combates, suas vitórias, seus triunfos e outros feitos guerreiros, de que se vangloriam muito, tudo no sentido de exaltar o valor militar. Cada canto tem melodia própria, com estribilho, que é repetido, em coro e em cadência, no fim de cada estrofe."

Cardim (18), que lhes ouviu os cantos, teve a curiosidade de procurar saber a sua significação. Responderam que os cantos tratavam de quantas "façanhas e mortes tinham feito seus antepassados"; as alusões a pássaros, cobras e a outros animais eram de caráter imitativo, isto é, serviam para iniciá-los "a pelejar". As canções tinham, possivelmente, caráter mitológico e continham elementos tirados das tradições religiosas da tribo. É, pelo menos, o que se pode inferir da análise feita por Léry: "Disse-me o turgimão, em primeiro lugar, que os índios insistiam em lastimar seus avós tão valorosos e agora desaparecidos; consolavam-se, todavia, em saber que, após a morte, iriam encontrá-los além das altas montanhas, com os quais iriam dançar e morar. Enquanto isso, ameaçavam perseguir os *Ouëtacas (b)* (nação de silvícolas inimigos dos tupinambás, os quais, como já o disse alhures, são tão bravios que jamais foram domesticados), aprisioná-los em breve e devorá-los, conforme lhes haviam prometido os caraíbas. Finalmente, contaram, através de suas cantigas, que, certa vez, as águas transbordaram e recobriram inteiramente a terra; toda a humanidade, desse modo, perecera, com exceção de seus pais, que se salvaram subindo ás mais altas árvores da região".

(9) Léry, t. I, p. 153.
(10) Nimuendajú (1), p. 346-349.
(11) Ambrosetti, p. 673-674.
(12) Métraux (2), p. 168.
(13) Soares de Sousa, p. 324; Cardim, p. 176 e 306.
(14) Nimuendajú (1), p. 338-339.
(15) *Id.* (1), p. 346.
(16) Cardús, p. 80.
(17) Fols. 300v.-301.



## NOTAS AO CAPÍTULO XIV

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) Em resumo, segundo o que se depreende dos autores citados por Métraux, acrescidos das notas extraídas de frei Vicente do Salvador (p. 53) e das *Cartas avulsas* (p. 147), *op. cit.*, verifica-se o seguinte:

1.º) As danças estavam associadas às bebedeiras e, em determinadas épocas, duravam dois ou três dias.

2.º) Os dançarinos, nessa ocasião, apresentavam-se geralmente pintados e adornados com os seus paramentos plumários, inclusive os chocalhos.

3.º) Um dos circunstantes tangia o tamboril, mas sem dobrar as pancadas.

4.º) O compasso era também marcado com o maracá.

5.º) Algumas vezes, dois dançarinos destacavam-se do conjunto e bailavam, sozinhos, no centro da roda.

(18) P. 306.

6.º) Além do tamboril e do maracá, havia outros acessórios, como sejam, os arcos, as flechas e o bordão de compasso.

7.º) Os componentes colocavam-se sempre em círculo, sem tocar-se e mudar de lugar, exceto no tempo do cauim, ou quando pretendiam imitar os tapuias.

8.º) A pose mais característica era a da mão direita nas ilhargas, o braço esquerdo pendente, o corpo meio curvado para a frente.

9.º) A batida no solo se fazia com o pé direito.

Quanto ao mais, sabemos o seguinte:

1.º) Os tupis guardavam "entre si diferenças de vozes em sua consonância", e, de ordinário, as mulheres faziam de "triplos, contraltos e tenores".

2.º) Um dos cantores tirava a cantiga e os demais respondiam.

3.º) As cantigas tinham por objetivo o louvor de árvores, pássaros, peixes etc., ou enalteciam o valor dos guerreiros e as façanhas dos seus ancestrais.

4.º) A voz dos cantores, a princípio baixa, elevava-se pouco a pouco.

Segundo Flausino Rodrigues Vale (*Elementos de folclore musical brasileiro*, São Paulo, Ed. Nacional, 1936, p. 30(*)), são os seguintes os traços marcantes da música indígena brasileira: *a*) escala diferente da nossa, "talvez devido à remotíssima origem oriental, empregando, possivelmente, terços e quartos de tom"; *b*) "como corolário, é diverso seu sistema harmônico"; *c*) quadratura rítmica completamente original.

A respeito ainda do assunto, de modo geral, cf. J. Combarieu, *La musique et la magie*, Paris, 1909.

A dança era uma das mais importantes instituições das sociedades inferiores. O poraci fazia parte dos principais acontecimentos da vida tribal do aborígine brasileiro (estações do ano, nascimento, imposição do nome, puberdade, casamento, comemoração dos mortos, guerras etc.). Com os bailados, os índios participavam da essência mística dos avós e dos antepassados.

Finalmente, entre os elementos culturais de origem gê, além da dança (certa espécie de dança) e do botoque, absorvidas pelos tupinambás, devemos incluir também o uso do cercilho ou cabeleira em "forma de prato", para usarmos a expressão de Paul Ehrenreich.

(*b*) O mesmo que *guaitacás*.

(*) A obra de Flausino R. Vale foi publicada nesta mesma "Brasiliana", vol. 57; e foi recentemente reeditada (1978), em co-edição com o Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura. O trecho aqui referido ocorre à p. 21 da 2.ª edição. (Nota da Editora.)



## CAPÍTULO XV

## A FESTA DO CAUIM

Nada ocorria de importância na vida social ou religiosa dos tupinambás que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de *cauim* (1). Essa bebedeira tinha lugar em determinadas ocasiões, como sejam, o nascimento da criança, a primeira menstruação da moça, a perfuração do lábio inferior do mancebo, as cerimônias mágicas que precediam a partida para a guerra, ou que sucediam em seu retorno, o massacre ritual do prisioneiro, o trabalho coletivo da tribo na roça do chefe (2) e, em geral, em todas as assembléias destinadas à discussão de assuntos importantes: "Os quais jamais seriam levados a bom termo se, precedentemente, não fabricassem os índios o seu cauim para dele beberem até não mais poder" (3).

O fato mesmo de impor-se a absorção de bebidas fermentadas, todas as vezes que estava em jogo o interesse da comunidade, prova que esse ato se revestia de caráter religioso. Para beber o vinho era preciso atingir-se a puberdade; o consumo do cauim estava, de fato, rigorosamente interdito às crianças. Mas diz Cardim (4) que o mancebo só era obrigado a tomar parte no banquete, pela primeira vez, por ocasião de celebrar o seu matrimônio. Por outro lado, assegura o autor anônimo da *Informação do Brasil* (5) (*a*) que o adolescente só se considerava núbil a partir do dia de sua participação na borracheira organizada para festejar a própria virilidade. O rapaz apresentava-se, nessa ocasião, inteiramente pintado e recoberto de ornamentos plumários.

As minudências que os antigos autores deixaram a respeito da fabricação do *cauim* põem ainda mais em evidência as virtudes ao mesmo atribuídas.

---

(1) Léry, t. II, p. 72.
(2) Yves d'Évreux, p. 42; Cardim, p. 173.
(3) Claude d'Abbeville, fol. 301.
(4) P. 164.
(5) P. 432. Cf. também: *De algumas cousas mais notáveis do Brasil*, p. 386.

Essa bebida extraía-se de diferentes plantas, sendo as mais apreciadas a mandioca doce ou amarga, o milho e o caju (*b*). Sua preparação era confiada só às mulheres. Homem que se intrometesse nesse serviço, além de cair em ridículo, poderia arruinar a bebida, ou tirar-lhe a virtude (6). As moças encarregadas de tal mister trabalhavam sob a vigilância das velhas (7). O labor consistia, sobretudo, em mascar as frutas e impregná-las de saliva. Como as propriedades inebriantes do *cauim* dependiam exclusivamente dessa operção, esta revestia-se, aos olhos dos tupinambás, de significação mística *(c)*. As mulheres que tomavam parte na mastigação deveriam ser virgens (8), ou, pelo menos, guardarem, durante certo tempo,

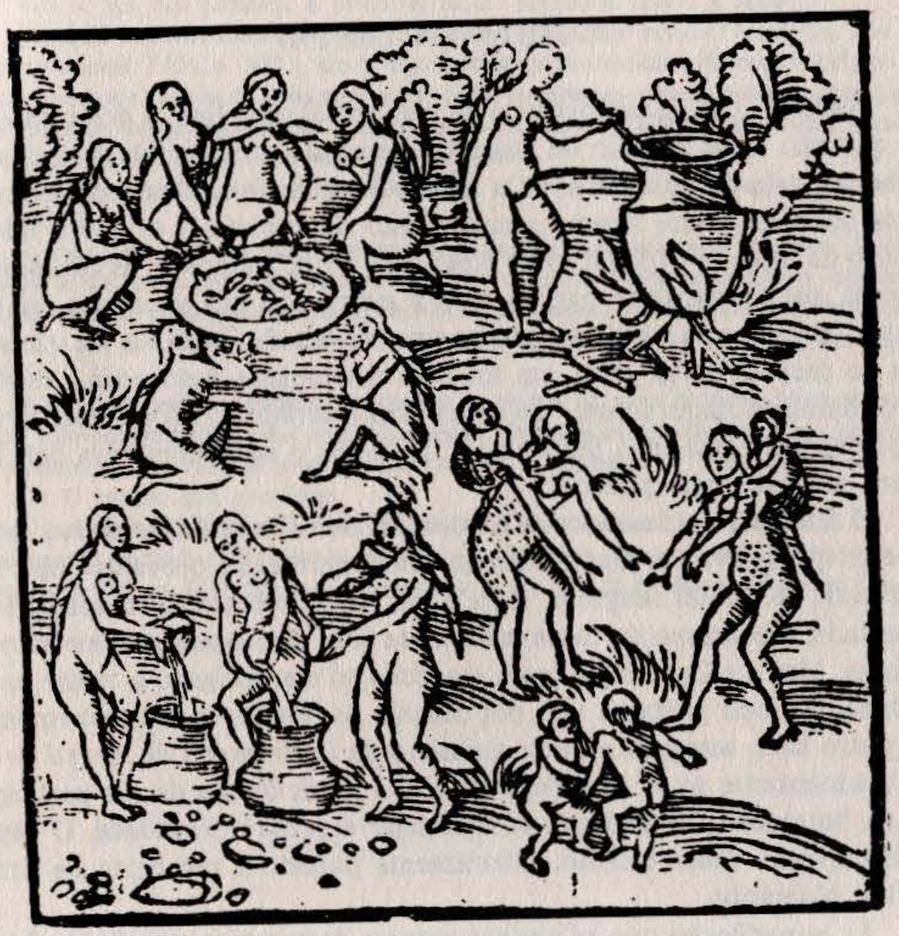


Fig. 9 — *Mulheres tupinambás preparam as bebidas, que extraem da mandioca e do milho (segundo Staden).*

(6) Léry, t. I, p. 149.
(7) Yves d'Évreux, p. 90.
(8) Gandavo, p. 51.



a castidade. As moças bonitas tinham preferência sobre as feias (9) *(Est. VIII, fig. B e est. IX, fig. B)*.

Quando alguma tribo decidia festejar o "vinho", seus membros convidavam a população das aringas circunvizinhas, que, na data marcada, acorria em massa e entrava na aldeia a dançar (10). Na véspera da festa, os índios punham os seus atavios e, *maracá* à mão, rodeavam as cabanas, "cantando, dançando e pulando toda a noite sem nenhum repouso" (11).

No dia seguinte, uns poucos dos ocupantes da oca por onde deveria ser iniciada a festa percorriam a aldeia, entre cantos e bailes, convidando os vizinhos a beber com eles (12); todo mundo se precipitava para a maloca na qual encontravam as mulheres prontas para servi-los. E, então, os hóspedes, dançando, cada qual de per si, passavam diante das moças, recebendo, nessa ocasião, uma cuia cheia de bebida. Se o *cauim* sabia bem, improvisavam-se canções, que eram recitadas fazendo-se volta, em torno da oca, ao som dos maracás (13). Os temas das cantigas baseavam-se na qualidade excelente do vinho: "Ó, vinho, ó, bom vinho (cantavam os índios)! Jamais existiu outro igual. Ó, vinho, ó, bom vinho! Vamos beber dele à vontade. Ó, vinho, ó, bom vinho! Ó bebida que não dá preguiça!" Vinho preguiçoso era aquele que não embriagava (14).

Enquanto assim se bebia, os anciões e principais estendiam-se nas redes, onde, fumando em canudos de fumo (15), discutiam os assuntos de seu interesse (*d*). Esses velhos eram objeto de atenções especiais; se algum deles, diz Yves d'Évreux (16), "vai à festa do *cauim*, é o primeiro a sentar-se e a ser servido, e as distribuidoras do vinho — escolhidas entre as mais honrosas e as mais aparentadas com o anfitrião — vêm logo apresentá-lo aos convidados". E todos dançam, cantam e assobiam, "encorajando-se e exortando-se reciprocamente a manter o ânimo valoroso e a fazer muitos prisioneiros na guerra" (17). As mulheres podiam beber tanto quanto os homens. "As próprias mulheres", observa maliciosamente Léry (18), "servindo de dispenseiros, não se esquecem de bebericar na mesma medida dos homens." A ação do álcool era particularmente violenta para as mesmas, que se entregavam a contorsões grotescas e se comportavam como possessas (19). Era nessa única ocasião que as mulheres dançavam lado a lado com os homens, pondo-lhes a mão nas ilhargas (20).

Esgotado o *cauim* da primeira cabana, os índios passavam às seguintes. E assim por diante, até que todas as cabanas estivessem vazias (21). As

(9) Soares de Sousa, p. 318.
(10) Cardim, p. 183.
(11) Claude d'Abbeville, fol. 303 v.
(12) Cardim, p. 166.
(13) Léry, t. I, p. 150.
(14) Yves d'Évreux, p. 42.
(15) Claude d'Abbeville, fol. 303.
(16) P. 84.
(17) Léry, t. I, p. 152; Cardim, p. 187.
(18) T. I, p. 150.
(19) Yves d'Évreux, p. 42.
(20) Claude d'Abbeville, fol. 299 v.
(21) Staden, part. II, cap. XV.

bacanais duravam de dois a três dias; por esse tempo ninguém comia e apenas se interrompia a beberagem para fumar (*Est. VIII, fig. B*).

Nessas orgias, em que os ânimos se inflamavam de mais a mais, as rixas, como é óbvio, eram freqüentes. Demais, no momento, reinava liberdade sexual em demasia (22). Os quadros pitorescos que os antigos cronistas deixaram das cenas provocadas pelas festas do *cauim* mostram bem a exaltação selvática a que chegavam esses índios ordinariamente tão calmos. Não é, pois, de surpreender que um tal estado tenha sido considerado pelos tupinambás como uma crise mística da coletividade, na qual todos se sobrepunham acima de si mesmos.

## NOTAS AO CAPÍTULO XV

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) Confira-se a nota *j* do cap. I.

(*b*) A planta própria para a fabricação do vinho era o aipim, que os índios, no dizer de Gabriel Soares de Sousa, plantavam de preferência para tal fim. Vinho se fazia ainda do abacaxi, do ananás, da mangaba, da pacova, da jabuticaba, da batata e do jenipapo.

(*c*) "O mastigar por moças, dando mais gosto, não é galanteio indígena: a saliva ajuda a sacarificação do amido, pelo fermento; é este fermento que faz *ferver* a bebida, e não o fogo, como inadvertidamente se poderia supor; há produção de gases e elevação de temperatura, o que esquenta a bebida" (notas de Afrânio Peixoto à p. 74 das *Cartas avulsas*, cit.). Léry diz que os franceses procuraram fabricar o cauim sem a mastigação; mas, para falar verdade, a experiência mostrou que, assim feita, a potagem não era boa (*op. cit.*, p. 121).

(*d*) No texto, "*tout en fumant des cigares*". Trata-se propriamente das "cangueiras" de folhas, espécies de canudos por onde fumavam os tupinambás, pondo fogo a uma das suas pontas.

(22) Cardim, p. 166.



## CAPÍTULO XVI

### O MITO DA "TERRA SEM MAL" E AS CRENÇAS, POR PARTE DOS INDÍGENAS SUL-AMERICANOS, EM UM MUNDO IDEAL

Quando povos, civilizados ou não, são vencidos e subjugados por déspotas impiedosos, que ameaçam suas mais caras crenças ou tradições, revela-se entre os mesmos uma nostalgia do passado. Essa nostalgia serve de alimento a visões de um porvir grandioso, que lhes proporcionará a anelada vindita e o retorno ao passado. Um passado que se identifica com a idade de ouro.

Crises místicas semelhantes, freqüentemente de conseqüências políticas sérias, tiveram lugar, numerosas vezes, entre as sociedades primitivas da América, da Oceania e da África. A história dos indígenas norte-americanos oferece-nos muitos exemplos de movimentos político-religiosos que expressam a intensa melancolia de uma civilização moribunda, mas, por isso mesmo, esforçando-se ainda em reafirmar-se à custa dos mais fantasiosos sonhos.

Como tais sonhos, acompanhados de revoltas e migrações, foram repetidamente provocados por indivíduos representando o papel de salvadores ou redentores, há quem os tenha comparado às crenças manifestadas em vários textos bíblicos por ocasião do advento de um messias. Esse paralelo justifica-se, tendo-se em vista antes a essência do que as exterioridades múltiplas do fenômeno. A fatos dessa ordem dá-se o qualificativo de *fenômenos revivalistas*.

Os índios sul-americanos não foram alheios às crises messiânicas, sendo os primeiros a sofrê-las os tupinambás do trato costeiro do Brasil. As crises em questão caracterizavam-se ora por acessos de entusiasmo coletivo provocados pelas profecias dos grandes xamãs, que anunciavam a transformação radical da sorte dos tupinambás, ora por migrações em busca da "terra-onde-não-se-morre".

Movimentos análogos produziram-se entre os guaranis do Paraguai (sécs. XVI e XVII), entre os guaraius e os chiriguanos (sécs. XVIII e XIX) e entre os moxos (séc. XIX). O mesmo ocorreu entre os índios campas, por ocasião da revolta de Santos Atahuallpa (1750) e entre algumas tribos do Rio Negro e da Guiana, na última centúria.

Os missionários que viveram, nos séculos XVI e XVII, entre os tupinambás do litoral brasileiro, falam, reiteradamente, na influência exercida sobre esses aborígines pelas profecias de certos xamãs e pelas perspectivas de uma era áurea, anunciada para muito próximo. Pormenores, freqüentes vezes obscuros, fornecidos a respeito do assunto pelos antigos cronistas, tornam-se mais compreensíveis quando os comparamos aos acontecimentos, relativamente recentes, que se produziram no seio de alguns grupos guaranis do Paraguai e do sul do Brasil. Pode-se empreender o estudo dos movimentos messiânicos dos tupinambás partindo-se do conhecido para o desconhecido, isto é, do exame dos fatos contemporâneos para a interpretação dos velhos textos.

É a Nimuendajú (1) que cabe o mérito de ter iniciado as primeiras pesquisas metódicas nesse domínio. O referido sábio encontrou, em 1912, em litoral perto de São Paulo, um pequeno bando de índios guaranis vindos do Paraguai. Eram alguns sobreviventes do numeroso grupo que se pusera em marcha em busca, além-oceano, da "terra onde ninguém morria". A leva constituía a última vaga de vasto movimento migratório de origem religiosa, que, começando em 1810, se prolongara até os começos do século XX. Três tribos tinham tomado parte no movimento — os apapocuvas, os tanhiguás e os oguauívas, todas, outrora, habitantes do sul do Mato Grosso, nas fronteiras paraguaias.

Seu êxodo fora provocado pelas profecias de certo número de feiticeiros que, persuadidos do fim do mundo, tentaram salvar os compatriotas, exortando-os a buscar refúgio na "terra sem mal", onde estariam ao abrigo do cataclismo. Essas palavras despertaram grande entusiasmo. Logo, os apapocuvas se puseram em marcha, seguidos dos tanhinguás e dos oguauívas. Cada grupo tomou diferente itinerário. Várias foram as vicissitudes pelos mesmos suportadas. Alguns conseguiram alcançar a borda marítima, após dificuldades inauditas; outros foram interrompidos no curso da viagem. Mas todos, até os que se viram obrigados a acampar ao pé das cidades ou missões, permaneceram fiéis ao ideal primitivo. Cada vez que se oferecia ocasião, os mencionados índios tentavam fugir e ganhar o litoral.

Somente pouco antes da última guerra os indígenas em questão renunciaram definitivamente a transpor o oceano, tendo sido asilados, por concessão do governo brasileiro, na reserva de Ariribá. As mais amargas

(1) (1), p. 285-293 e 354-364.



desilusões, todavia, não lhes abalaram a fé na existência de uma espécie de paraíso terrestre e na possibilidade de alcançá-lo antes da morte.

Durante a longa convivência entre os apapocuvas, Nimuendajú pôde recolher, a respeito da origem e natureza de sua migração, consideráveis informações, que vou tentar o mais possível resumir.

A crença na existência da "terra sem mal" está em estreita relação com antigos mitos a respeito da destruição do universo. Quando *Ñanderuvuçú*, "o pai grande", resolveu acabar com a terra, advertiu antecipadamente o feiticeiro-mor *Guyraypotý* e ordenou-lhe dançar; este, em obediência, executou, durante toda a noite, seus bailados rituais, após o que *Ñanderuvuçú* retirou um dos esteios onde repousava o mundo, provocando devastador incêndio. *Guyraypotý*, percebendo o perigo, emigrou para o mar com toda a sua família. Tão rápida foi a fuga, que os índios não tiveram tempo de plantar e recolher a mandioca; todos teriam perecido de fome se não fora o poder mágico de *Guyraypotý*, que conseguira milagrosamente obter-lhes os víveres necessários à vida. Quando os fugitivos atingiram as bordas do Atlântico, seu primeiro cuidado foi a construção de uma casa de dança, na qual, noite e dia, bailavam e cantavam, batendo no solo com os seus bordões de compasso, enquanto o perigo se tornava cada vez mais iminente, pois o mar, como quisesse extinguir o incêndio, ameaçava submergir a superfície do globo. *Guyraypotý* e os seus, entretanto, quanto mais aumentava a ameaça, tanto mais dançavam freneticamente. E, no momento exato em que iam ser tragados pelas águas, a cabana elevou-se, transpôs a porta do céu e só foi parar junto à casa de *Ñandecý*, "a mãe grande", esposa de *Ñanderuvuçú*.

O país celestial onde habitam *Guyraypotý* e a mulher tem o nome de *Yvý marãêý* (a terra sem mal). Nesse lugar, as plantas nascem por si próprias, corre o mel em abundância e todos os que o alcançam usufruem a felicidade.

O cataclismo que já uma vez aniquilou o universo não é o último a ameaçar o mundo, cujo fim, aliás, está próximo. Quando esse acontecimento se produzir, o criador enviará o morcego *Mbopí recoypý* que devorará o sol, soltando o tigre azul, animal semelhante a um cão. O tigre azul destruirá impiedosamente a raça humana. Em seguida, virão o fogo e a água.

Os guaranis modernos vivem persuadidos da próxima destruição da terra, considerando toda catástrofe de que têm notícia como signo prenunciador do desastre. Quando os sonhos, visões ou simples fenômenos naturais insólitos fazem pressentir a algum feiticeiro a aproximação do perigo, este, seguindo o exemplo de *Guyraypotý*, procura escapar-se-lhe, reunindo em torno de si e sob a sua direção os mancebos, que se entregam ao jejum e à dança; todo um ano consagrado à dança mal chega para revelar a orientação ou caminho a seguir. Reinam a respeito da situação da "terra sem

mal" duas opiniões divergentes: alguns a localizam no centro da terra, no próprio sítio onde o criador construiu sua morada e abateu a mata a fim de preparar os campos maravilhosos, que dão abundantes colheitas algumas horas após a semeadura. Pessoas competentes, entretanto, estão de acordo em assegurar que a "terra sem mal" fica situada para o este, além do mar. A conjetura dessas últimas pareceu ter prevalecido, pois foi sempre o oceano que os tupis, migrando à procura do paraíso, se propuseram atingir.

O feiticeiro provocador do movimento vinha a ser naturalmente o seu chefe e dirigente. Era dever dele velar, todas as noites, pela estrita execução da dança peculiar ao mito e da qual dependia o êxito da empresa. Danças ininterruptas e jejuns rigorosos, todavia, não contribuíam para retardar a marcha migratória já de si tão árdua. Geralmente, eram a fome, as doenças ou a guerra que dizimavam a tribo lançada nessa aventura.

Devia o feiticeiro dar provas, constantemente, de seus dons — aproximar as margens dos rios para facilitar a passagem, afastar os inimigos ou alimentar milagrosamente os adeptos. Se, apesar dos obstáculos, os emigrantes alcançavam o trato costeiro, seu primeiro cuidado era a construção de uma casa de dança, onde, talvez, munidos de chocalhos (*maracás*) e de bastões de compasso, iniciavam furiosamente a dança. Imprimindo movimento constante ao corpo, julgavam os apapocuvas dar-lhe a agilidade necessária para a travessia, a pé enxuto, das vagas. Estavam também persuadidos de que a casa de dança se elevaria, com eles, para o céu, isto é, para o *Yvý marãẽỹ*.

O pajé indígena que ditou a Nimuendajú (2) os mitos tribais descreveu assim a viagem: "Dançou-se durante todo o ano. Quando veio o tempo, o caminho a tomar revelou-se ao feiticeiro. Acompanhamo-lo para o este e atingimos a água imensa. O feiticeiro, nosso pai, caminhava por cima da gente; os mancebos marchavam por terra. Logo a água, para dar-lhes passagem, secou e, assim, atravessamos o mar e chegamos à terra da bebida de *jaboticaba*. Aproximando-nos de *Ñandecý*, nossa avó, encontramos o velho campo e o bosque de bananeiras, que foi preciso atravessar para ir ter à floresta. Nossos lábios estavam secos e havia mel para beber. Ultrapassando a floresta, atingimos o lago das águas pegajosas; não pudemos beber e a nossa língua ficou ainda mais sedenta. Caminhamos mais e, afinal, encontramos água boa de beber. Dirigimo-nos, então, para a casa de *Ñandecý* e, à nossa aproximação, a *arara* apareceu e disse: "*Ñandecý* pergunta o que os seus filhos querem comer". Respondemos-lhe: "Queremos pão doce de milho verde". Passando mais adiante, deparamo-nos com uma espécie de tordo, o *sabiá*. E o *sabiá* pôs-se à nossa frente a indagar: "Que é que meu filho quer comer?" Dissemos: "Queremos *cágũĩỹ* (cauim)". E o sabiá levou a resposta a *Ñandecý*. Nesse momento, *Ñandecý*, chorando,

(2) (1), p. 400.



disse: "Vocês vão morrer todos na terra. Não voltem mais para lá; fiquem aqui".

Pessoas sozinhas também podiam alcançar a "terra sem mal". Segundo a tradição, feiticeiros houve que foram viver na solidão, entregando-se, então, às danças e ao jejum rigoroso. Os raros alimentos por eles gastos eram-lhes trazidos por invisíveis poderes. Esse esforço acabou coroado de êxito: suas almas (outros dizem os corpos) voaram para a "terra sem mal". A mesma ventura tiveram os feiticeiros que conduziram os apapocuvas e tanhiguás até as bordas do mar; tiveram o privilégio de penetrar na morada da "mãe grande", muito embora a empresa não tivesse sido bem sucedida (3).

A dança tem primordial importância em todos os ritos destinados a permitir a participação do homem no convívio dos deuses. Os próprios apapocuvas dão a razão disso: se alguém consegue dominar a enorme fadiga causada pela dança prolongada, poderá movimentar-se automaticamente, sem esforço algum, prova de que o corpo perdeu seu peso e, em conseqüência, aumentou de leveza. Os que possuem energia bastante para isso, acabam por elevar-se até o céu. A dança é, além do mais, um meio de pôr-se o indivíduo em comunicação com os seres sobrenaturais: quando os gêmeos míticos decidiram reunir-se ao "pai grande", inventaram uma dança, que foi executada, ininterruptamente, durante quatro meses (4).

Os guaraius emigraram do Paraguai, no século XVI, para o fim de estabelecer-se nas margens do Guaporé, onde, como é natural, conservaram as crenças ancestrais. Entre esses índios há, também, notícia de um grande ancestral, o *Tamoï*, que "voou para o oriente, enquanto os anjos batiam na terra com os seus toros de bambu, cujo ruído discordante agradou aos ouvidos divinos". E, à maneira de seus primos, os guaraius visitados por Orbigny (5) acreditavam também que, "após a morte, do alto de uma árvore sagrada plantada sempre nas proximidades de suas ocas, *Tamoï* os conduz ao oriente, onde ressuscitam e participam de todos os bens usufruídos por eles na vida terrena". Não é apenas na condição de almas separadas do corpo que os guaraius contam juntar-se ao "pai grande"; praticam esses índios, do mesmo modo, cerimônias destinadas a provocar sua imediata ascensão ao céu. Orbigny (6), que assistiu a uma dessas cerimônias, descrevendo-a sumariamente, não procurou explorar-lhe o objetivo. Mais completo, a esse respeito, é o padre Cardús (7): "Os homens, cobertos com os seus mais belos ornamentos plumários, reúnem-se no *tocai*, ou casa das danças. Fumigando os bordões de compasso, os participantes

(3) Nimuendajú (1), p. 327-329.
(4) Nimuendajú (1), p. 327.
(5) T. II, p. 329-330.
(6) T. II, 330.
(7) P. 78-81.

da festa põem-se a executar rondas cuja cadência é marcada pela batida, no solo, dos toros de bambus". A finalidade dessa manifestação, assegura o referido missionário, é de fazer-se transportar, o mais breve possível, pelo ancestral, conforme promessa deste e conforme assim esperam os índios; alguns pretendiam até — tanto são fanáticos — que, antes da chegada dos missionários, costumava o "pai grande" arrebatar os netos para o céu, juntamente com o *tocai*, "arrancando-os do solo quando os índios, no seu interior, estavam a ponto de cantar".

O mito da "terra sem mal" conservou-se intato entre os tembés do baixo Amazonas. Nimuendajú (8) recolheu uma versão que mostra evidentes analogias com a por ele precedentemente obtida entre os apapocuvas. *Maira* é o herói-civilizador dos témbés. Habita no meio de uma vasta planura, coberta de flores, onde os pássaros falam e fazem ninhos no próprio solo. Perto da casa de *Maira* existe uma enorme aldeia, cujos habitantes levam vida amena e feliz. Seu alimento quotidiano consiste em frutos semelhantes a cabaças. Os campos não exigem lavoura: as plantas, depois de semeadas, nascem espontaneamente. *Maira* e os companheiros da planura de *Ikaiwéra* acodem pelo nome de *Karuwara*. Quando as pessoas atingem a velhice, não morrem; ao contrário, rejuvenescem. Esses índios cantam e celebram festas contínuas. Segundo alguns, o paraíso está situado a leste; segundo outros, a oeste. Da derradeira aldeia tembé, no Cajuara, até a região dos *Karuwara*, a viagem dura um mês. Outrora, os tembés tentaram, freqüentes vezes, alcançar o bem-aventurado *Ikaiwéra*, mas falharam todos em suas tentativas, exceção apenas de alguns dos eleitos.

Certos elementos desse mito se conservaram entre os xiriguanos; ou, mais exatamente, entre os chanés falando o guarani. Contam os chiriguanos que *Tatu-tunpa* trabalhava em seus roçados de um modo todo miraculoso. Num instante, os instrumentos cavavam o chão, enquanto os ventos varriam os menores entulhos e as sementes eram plantadas pelas aves. A lavoura, feita assim sem o menor esforço, produzia repentinamente abundante seara (9). A maravilhosa pá de *Tatu-tunpa* foi-lhe arrebatada por *Aguara-tunpa*, em seguida a uma aposta que o primeiro perdera. Desde então, a humanidade se viu obrigada a laborar penosamente a terra (10). A súmula desses dois mitos basta para evidenciar o parentesco entre ambos, sobretudo quando se tem em vista que os dois heróis fazem, entre os chiriguanos, conforme já o mostrei, o papel de civilizadores.

A presença de mito idêntico entre tribos há séculos insuladas é prova suficiente em favor de sua antiguidade. Os textos que agora vão ser examinados não deixam subsistir nenhuma dúvida a esse respeito; atestam, além disso, que as aspirações messiânicas dos tupis, assim como as respectivas

(8) (2), p. 288.
(9) Nordenskiöld (1), p. 226.
(10) *Id.* (1), p. 269-270.



legendas básicas, pertencem às primitivas noções religiosas de todos os indígenas da família em espécie. São os fatos modernos suficientemente claros para dar idéia do alcance e significação dos antigos textos referentes aos fenômenos da mesma ordem.

O primeiro documento alusivo às crenças messiânicas dos tupinambás é uma carta do padre Nóbrega (11): "Em chegando o feiticeiro... lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes longa vida, e que as velhas se hão de tornar moças" (*a*). Para dar crédito às profecias, os feiticeiros aos quais se refere o padre Nóbrega convenciam os índios de que as mesmas lhes eram ditadas pelo espírito encerrado em uma cabaça. Em nenhum outro autor as cabaças e os espíritos nelas contidos são designados como os intermediários de que se serve o feiticeiro para anunciar as novidades (*b*).

Outro jesuíta, em época diversa, menciona a atividade desenvolvida pelos feiticeiros no sentido de convencer os tupinambás da aproximação ou advento dos fatos, a que se poderia dar o nome de tempos novos (12): "Alguns de seus feiticeiros, que chamam pajés, inventam uns bailes e cantares novos, de que estes índios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente desta. Cada um destes feiticeiros, a que também chamam santidade, busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatórios de algumas ervas com que lavam; outros dizem que os que os não receberem se hão de tornar em pássaros e outras invenções semelhantes" (*c*). Os novos cantos e bailes trazidos pelos feiticeiros não passavam, possivelmente, da dança da "terra sem mal", na qual se deveria iniciar a tribo antes de empreender a migração. As danças contínuas a que os pajés constrangiam os guerreiros, antes do êxodo, eram aquelas destinadas a ensinar-lhes a rota do paraíso.

Cardim (13), uma das melhores autoridades em matéria de religião dos tupinambás, resume, quase nos mesmos termos dos dois autores precedentes, as profecias da pajelância. Assegura que os feiticeiros só davam começo a práticas dessa ordem após adquirirem incontestável fama. Para ganhar a confiança e o respeito dos índios, recorriam eles a milagres de to-

(11) P. 92-93.
(12) *Informação do Brasil*, p. 432.
(13) P. 162-163.

da espécie. Um desses milagres consistia em ressuscitar algum morto — na realidade, uma pessoa que se fazia de morto. Cardim insiste no entusiasmo suscitado por tais discursos: "E com estas falsidades os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar para suas vidas" (*d*).

As crises místicas tiveram conseqüências lamentáveis para as tribos por elas atingidas. Os grupos formados em torno do pajé desagregaram-se pouco a pouco; os fiéis, famintos, morriam como moscas e o "santo" acabava ficando só, quando não sucumbia às mãos dos próprios discípulos ludibriados.

Marcgrave (14) trata de fatos idênticos. É duvidoso, todavia, que tais movimentos místicos se produzissem ainda em sua época, entre os tupinambás degenerados e subjugados de Pernambuco. Esse autor confessa que as indicações a respeito do assunto lhe vieram através de fontes portuguesas, as quais, aliás, confirmam a notícia de Cardim a respeito da extensão rápida do movimento, capaz de abranger todo o vasto continente.

Claude d'Abbeville (15) assistiu a uma das cerimônias praticadas pelos tupinambás, destinada a apressar a partida para a mansão do "pai grande". Sua descrição deve ser dada por inteiro, pois contém inúmeros pormenores dos mais interessantes:

"Há outra estrela a que os maranhenses chamam *Iaoüare*, isto é, o cão (*e*). É muito vermelha e, ordinariamente, acompanha a lua de perto; tanto assim que, quando vêem a lua deitar-se, dizem que a estrela late em seu encalço, como um cão, para devorá-la. Quando a lua permanece muito tempo oculta, durante a estação invernosa, acontece, em alguns casos, se surge logo após às chuvas, mostrar-se vermelha que só sangue. Afirmam, então, os maranhenses que é por causa da estrela *Iaoüare*. E logo todos os homens pegam os seus bordões e, voltando-se para a lua, batem no chão com toda a força e exclamam, contínua e repetidamente, em altas vozes: — *Eycobé cheramoin goé, goé, goé; Eycobé cheramoin goé!* O que significa: — Au, au, au, meu pai grande, boa saúde; boa saúde, meu pai grande, au! (*f*). Entrementes, mulheres e crianças choram e gemem, aos gritos e uivos, voltadas para o céu, depois do que se deitam e rolam por terra, batendo, durante todo o tempo, com a cabeça e as mãos no solo. Desejando saber o motivo desse desatino e dessa diabólica superstição, vim a saber que os índios pensam morrer quando avistam a lua assim sanguinolenta, logo que aparece após as chuvas. Os homens, por isso, batem no chão em sinal de alegria e contentamento, porque vão morrer e juntar-se ao pai grande, a quem desejam um longo bem estar: — *Eycobé cheramoin goé, goé, goé; Eycobé cheramoin goé*. Au, au, au, meu pai grande, saúde! Meu pai grande, au! As mulheres, porém, têm medo da morte e, por isso, choram e se lamentam."

(14) P. 279.
(15) Fols. 327-328.



O tumulto e o místico entusiasmo, provocados pelo insólito aspecto da lua, encontram explicação no mito apapocuva, atrás resumido. A ascensão ao "pai grande" deveria ocorrer antes do fim do mundo. Ora, esse cataclismo tinha de ser precedido pelo desaparecimento do sol, tragado por um morcego, seguido da vinda do "tigre celeste, semelhante a um cão e de cor azulada", que se arremessará contra os homens para devorá-los. O animal lendário pode ser identificado com a estrela, que traz o seu nome, cuja posição particular contribui para a gênese do mito do qual é objeto. A cor da lua, supostamente vítima do furor do jaguar celeste, era provavelmente considerada presságio do aniquilamento do universo e anúncio de que os tempos estavam findos. Seria, pois, para escapar ao perigo iminente e alcançar, o mais brevemente possível, a mansão do ancestral, que os tupinambás entoavam seus cânticos e dançavam com os seus bastões rítmicos. Talvez mesmo esses índios esperassem sumir-se, juntamente com a aldeia nativa, desde quando tivessem adquirido a agilidade necessária, pois essa crença parece ter sido tão forte entre os tupinambás quanto entre os apapocuvas e os guaraius. Em um dos mitos reproduzidos por Thevet (16), conta-se que, pouco antes do dilúvio, a aldeia onde viviam os gêmeos míticos, filhos do herói-civilizador, "havia voado para o céu".

A inquietude e agitação religiosa que os missionários assinalaram entre as tribos costeiras do Brasil, não eram senão sintomas precursores de uma migração à "terra sem mal". Várias tentativas feitas pelos tupinambás para realizar o seu sonho deveriam ter fracassado, apenas começadas. Em 1562, por exemplo, como se sabe, três mil índios da Bahia fugiram para o "sertão", acompanhando dois feiticeiros, que haviam arrastado atrás de si aqueles índios, "com embustes, e razões diabólicas" (17) (*g*). Esse êxodo foi obstado a tempo pelos jesuítas. As autoridades portuguesas e os missionários opuseram-se, sem dúvida, pela força, a mais de uma dessas migrações, que lhes causavam tão real prejuízo. Mas, apesar da sua vigilância, entre os meados e os fins do século XVI, numerosos índios tupis conseguiram abandonar o litoral à procura da "terra sem mal".

Em 1549, os habitantes da cidade de Chachapoyas, no Peru, aprisionaram trezentos selvagens, reconhecidos como sendo povos tupis do trato costeiro do Brasil. Tanto quanto o seu itinerário pode ser reconstituído, através das informações contraditórias das fontes (18), esses índios, subindo o Amazonas, a partir da sua embocadura, atingiram o rio Maranhão; em seguida, remontando o Huallaga, teriam chegado a Chachapoyas. A narrativa que fizeram da sua aventura despertou profundo interesse no Peru; re-

(16) (2), fol. 914 v.
(17) Vasconcelos, liv. II, p. 178.
(18) Os documentos concernentes a essa migração foram reunidos, em grande parte, por Jiménez de la Espada, nas *Relaciones geográficas de Indias*, t. IV, p. 132-139. Estudei eu próprio essa migração, completando a bibliografia de Jiménez de la Espada. Cf. Métraux (1), p. 21-22.

feriam-se os mencionados índios a uma região fabulosa, o reino dos omaguas, onde abundavam o ouro e as pedras preciosas. Essa descrição contribuiu, em larga escala, para a formação da lenda do *Eldorado*, que provocou a trágica expedição de Pedro de Ursúa (1558).

A maioria dos cronistas que relatam a migração em espécie assinalam como sua causa o insaciável desejo de guerras e aventuras, tão característico dos povos tupinambás. Segundo outros, o fato não passou de uma tentativa para escapar da dominação portuguesa. Gandavo (19), que viveu longos tempos na costa do Brasil e conhecia muito bem a mentalidade e as crenças desses silvícolas, é o único a indicar a sua verdadeira razão. Segundo esse autor, o feiticeiro Viaruzu e seus companheiros teriam partido com o objetivo de encontrar a terra da "imortalidade e do descanso perpétuo". A migração teve lugar de este para oeste. A escolha da diretriz corresponde, provavelmente, a uma concepção particular da situação da "terra sem mal". Perdendo a esperança de atravessarem o oceano, a cujas margens se tinham estabelecido há tantos anos, o feiticeiro revelador do mundo ideal persuadiu-se, sem dúvida, de que deveria procurá-lo no rumo do oeste. Fato idêntico se passou nos dias atuais: um dos feiticeiros apapocuvas que conduzira esses índios até as bordas do Atlântico, dando-se conta da impossibilidade de franquear o obstáculo, não hesitou em retomar o caminho, atribuindo o fracasso a uma falsa interpretação das lendas tradicionais e aderindo, assim, aos partidários da teoria da localização da "terra sem mal" no âmago da terra (20).

Os dirigentes das duas outras migrações místicas, das quais fazem menção os antigos autores, permaneceram fiéis à opinião geral referente ao local da *Yvý marãẽỹ*. A primeira dessas migrações teve lugar ao expirar o século XVI. Claude d'Abbeville, que deixou o relato do acontecimento, não lhe explica os fins: os oito ou dez mil índios, cujas aventuras narra, deixaram em massa a região de Pernambuco a fim de acompanhar certo feiticeiro português (?) que havia conseguido assenhorear-se da personalidade e dos atributos dos caraíbas. "A fadiga de tão longa e penosa caminhada", conta Claude d'Abbeville (21), "não parecia existir para esses pobres retirantes, tanto era a admiração tributada ao condutor da caravana: seu renome era tão grande que os índios o tinham pelo seu grande profeta. O profeta, realmente, dava-lhes a entender, por encantamento ou malícia, não ser homem nascido de pai e mãe, como os demais; saíra, isso sim, da boca de deus-pai, que o fizera baixar à terra para anunciar-lhes a palavra divina. Dizia-lhes ainda ser o autor da vegetação e quem mandava sol e chuva. Em suma, quem lhes outorgava todos os bens e alimentos que os

(19) P. 148: "E seu intento nam seja outro senam buscar sempre terras novas, afim de lhes parecer que acharão nellas inmortalidade e descanço perpetuo".

(20) Nimuendajú (1), p. 293.

(21) P. 77-78.



índios possuíam. Soube, de fato, por pessoas da comitiva, que, quando sentia falta de vinho e outros alimentos semelhantes, atrasava-se um bocado e, erguendo os olhos para o céu, dizia em voz clara: — *Meu deus, meus pobres soldados precisam de vinho* (ou mencionava outra qualquer coisa); *rogo-vos que lhes deis o de que necessitam*. Imediatamente, surgiam algumas garrafas de vinho, ou os objetos pedidos, afirmando ter sido deus quem os enviara. E os índios ficavam embasbacados... De modo idêntico agia para obter água, quando esta se fazia necessária à tropa que o acompanhava: após ter dito, por exemplo, a sua prece, o profeta ordenava a alguém que cavoucasse a terra, no lugar por ele indicado, assegurando que o líquido ali se encontraria. E, com efeito, segundo o afirmam testemunhas, jamais errou, embora, até então, nunca tivesse havido água no lugar. Essas e outras coisas semelhantes tornavam-no muito estimado entre os índios, que não sabiam como explicá-las. Ainda mais: quando os índios lhe rogavam que comesse ou bebesse, o profeta recusava, assegurando não ter precisão, como as demais criaturas, de alimentar o corpo para viver; seu único alimento era um licor enviado do céu por deus. E em verdade nenhum índio jamais o viu beber ou comer, durante todo o tempo em que permaneceu em sua companhia. O companheiro alimentava-se à semelhança dos demais. E quando o personagem presenteava os índios com os bens que deus, por seu intermédio,... miraculosamente lhes enviava, o companheiro, sem a menor hesitação, participava, junto aos soldados, da distribuição. O profeta, esse é que nada queria, a não ser, segundo dizia, o seu manjar celestial. Se tomava algum outro alimento, fazia-o tão às ocultas que ninguém o via. Nisso o ajudaria, sem dúvida, o companheiro. Assim pensavam a seu respeito os mais sensatos."

O feiticeiro em questão porfiava em atrair à sua causa os moradores de todas as aldeias, por onde transitava. Para impor-se aos índios, fazia-se constantemente transportar sobre duas espadas e exigia toda espécie de provas de veneração. Conseguiu atravessar, com a sua tropa, a região compreendida entre a província de Pernambuco e a do Maranhão, mas não pôde prosseguir além da serra de Ibiapaba, onde se chocou com a resistência encarniçada dos tabajaras das serras. Morreu pouco após o cerco de uma aldeia. Fome e doença dizimaram as tribos que o haviam acompanhado.

Não é nada duvidoso que esse estranho aventureiro, graças à idéia do milagre da "terra sem mal", tivesse conseguido incutir a um tão grande número de índios a deixar a sua terra para afrontar os perigos de tão longa marcha, através de matas e de regiões infestadas por inimigos. Embora europeu, deveria conhecer bem as crenças e os mitos dos tupis. Suas palavras e atos são copiados dos feiticeiros indígenas. Alguns anos mais tarde, Montoya (22) assinalou a atividade de um poderoso pajé guarani, que, de al-

(22) P. 48.

deia em aldeia, afirmava "ser deus, criador do céu e da terra", a quem incumbia provocar as chuvas ou as secas, sendo a fertilidade da terra obra sua. Assegurava esse feiticeiro que, se alguém lhe desse motivo para descontentamento, impediria ele as chuvas e tornaria o solo estéril. Fazia ainda outros discursos ridículos, atraindo bom número de pessoas simples. "Sou eu, dizia, o criador das coisas e o fertilizador dos campos; eu, quem castiga os incrédulos com doenças variadas e dolorosas."

Examinando mais cuidadosamente as falas desses "profetas" sul-americanos e suas correspondentes ações milagrosas, verifica-se que os mesmos imitam, em sua conduta, os heróis-civilizadores. Tudo faz supor que pretendem ser o ancestral mítico reaparecido na terra. Pormenor particularmente típico confirma essa hipótese. O feiticeiro de quem tratei mais atrás e que afirmava ter força para subverter e reconstruir, a seu bel-prazer, o mundo, estava acompanhado de um companheiro, que ele havia criado com a luz de sua face. Ambos entretinham relações íntimas com uma jovem, que haviam conjuntamente gerado. Fica-se surpreso com a analogia existente entre o papel assumido por tal feiticeiro e o começo do mito das origens, tal como é narrado pelos apapocuvas, descendentes daqueles mesmos guaranis. *Ñanderuvuçú*, o do peito brilhante, "encontra" a seu lado um companheiro, *Mbaecuaá*; os dois formam a mulher *Ñandecý*, da qual se servem cada um de per si. *Ñanderuvuçú* já aniquilou o mundo e ainda desencadeará sobre a terra novo cataclismo. A tradição parece, pois, ter sido o tema em que se inspiraram os mencionados feiticeiros, autores reais do drama mítico.

Os milagres que fazia o feiticeiro "português" (?) para o fim de prover a alimentação de seu povo não deixam, também, de ter analogia com certos traços do mito túpico. Basta lembrar a história de *Guyraypotý*, na qual se vê esse herói nutrir os fiéis à custa de sua forma mágica.

O êxodo desses índios mal acabava de ter lugar quando, na própria região de Pernambuco, adveio outro movimento semelhante, que iria seguir o mesmo itinerário do anterior e cujas causas não deixam nenhuma dúvida a respeito. Pelos próprios testemunhos de Claude d'Abbeville e de Yves d'Évreux, que lhes relataram as peripécias, vê-se ter tido a migração, por único móvel, a terra da promissão.

Eis o que diz o primeiro desses cronistas (23):

"Assim foi que, após a destruição da sua raça pelos *pêros*, muitos deles foram maltratados pelo diabo. Este apareceu-lhes encarnado em um dos seus antepassados e discorreu acêrca das misérias dos índios e dos meios de adquirir a liberdade. Acrescentou que fora também igual aos selvagens, mas que, quando bem lhe aprouve, transformara-se em puro espírito; se os mesmos tivessem fé e quisessem segui-lo, tornar-se-iam todos

(23) Fol. 323.



iguais a ele e iriam todos para o paraíso terrestre, onde assistiam os caraibas e os profetas. Dando crédito às palavras persuasivas do demônio, que lhe parecia assim em forma humana, seguiu-o o povo em número não inferior a sessenta mil. Como, porém, o diabo na realidade só desejava a sua desgraça, já na travessia do primeiro rio fez com que boa parte perecesse afogada. Outros foram mortos pelos contrários e os poucos restantes levados para o deserto, onde deviam continuamente dançar em homenagem a juripari. Todavia, o diabo mandava-os semear muita coisa, mas nada recolhiam e nem sequer sabiam onde se encontravam. Afinal, verificaram que se achavam próximos do rio Turi, mais de seiscentas léguas distante de Pernambuco, isto é, o lugar de onde haviam partido. Em sua primeira viagem a essa região, La Ravardière descobriu-os e trouxe-os consigo para junto de seus companheiros de nacionalidade, no Maranhão. E contam os índios, hoje, essa história, na qualidade de testemunhas oculares e mártires dos maus tratos sofridos, dizendo que, afinal, cumpriu-se a promessa de jurupari porquanto se encontram agora no país dos caraíbas e dos profetas. Isso por vontade de deus, que, para o seu bem, assim o permitiu."

E, segundo Yves d'Évreux (24), que fala pela boca de um velho cacique tupinambá:

"Lembro a crueldade de jurupari para com a nossa nação, pois nos dizimou a todos e persuadiu os pajés a conduzir-nos ao centro de uma floresta desconhecida, onde não paramos de dançar, alimentando-nos exclusivamente do âmago das palmeiras e da caça, pelo que sucumbiam muitos de fraqueza e debilidade... Mas, antes de passar adiante, convém explicar o que pretendeu o velho dizer quando falou do infortúnio de sua nação, provindo dos conselhos dos feiticeiros, assim como da carnificina feita pelos tupinambás. Havia entre os índios um grande feiticeiro, que entretinha visíveis relações com o diabo. Gozava o referido pajé tal poder entre os selvagens que todos lhe obedeciam. Aproveitou-se, pois, o diabo do ensejo para seduzir e enganar a população, ordenando o pajé a persuadir os índios a segui-lo até uma maravilhosa região, onde as coisas necessárias surgiam sem necessidade de nenhum esforço ou trabalho. Essa nação, assim ludibriada, acompanhou o desgraçado, não demorando que não sofresse a zombaria do espírito do condutor: faleceram logo milhares e foram ter, afinal, ao meio de vasta floresta, aonde os arrastou o feiticeiro, que os persuadiu a dançar continuamente até que o espírito aparecesse para mostrar o lugar procurado. Achou-os ali La Ravardière e, mostrando-lhes o engano, que reconheceram, seguiram-no os índios e embarcaram, com ele, nos navios, em destino à ilha do Maranhão. Tempos após, um miserável francês, tendo se desavindo com o principal dessa gente, instigou, por vingan-

(24) P. 349-350.

ça, os tupinambás a acabar com ela. Assim foram mortos e devorados cerca de cem ou cento e vinte índios; os restantes teriam sido reduzidos à escravidão. Tal barbaridade foi praticada cinco ou seis meses antes da nossa chegada."

As duas versões desse acontecimento põem em relevo o considerável papel representado pelo feiticeiro, que foi o seu promotor; sugerem também que a dança, nessas tentativas, tinha então tanto valor quanto atualmente.

Eco quase apagado dessas crenças encontra-se no que nos informa Castelnau (25) a respeito do paraíso dos apiacás, no qual as plantas brotam espontaneamente. Pouco se sabe, infelizmente, da maloca onde as almas dos mundurucus levam uma existência cheia de delícias; nada autoriza a identificar a "terra sem mal" com a imagem que esses indígenas fazem da maloca maravilhosa (26).

O mito do paraíso terrestre parece ter-se expandido, igualmente, por outros recantos da América do Sul, entre tribos não pertencentes à família lingüística tupi-guarani. As memórias do conquistador alemão Philipp von Hutten (27) contêm a esse respeito minúcias muito interessantes. Esse aventureiro aportara, com alguns companheiros, nas proximidades do fabuloso reino dos omaguas, na região vizinha dos 2, 45° de latitude norte. Os índios prisioneiros que ele pôde interrogar falaram-lhe das amazonas e de um país onde não se conhecia a morte. Fica-se surpreso com essa coincidência. A crença, com efeito, na "terra-onde-não-se-morre" e o mito das amazonas constituem os dois principais temas das narrativas que os antigos viajantes puderam obter dos tupi-guaranis. Ora, sem nenhuma dúvida, naquela região não se encontrava nenhuma tribo que falasse o dialeto tupi.

A legenda da Fonte da Juventude, na versão americana, pertence à mesma categoria de crenças. Sabia-se, por tradição espalhada entre a população aruaque de Cuba, da existência, na Flórida, de uma fonte maravilhosa, que rejuvenescia os que nela se banhavam. Esse mito parece ter sido tão popular que tribos dos taínos partiram para o continente norte-americano e estabeleceram-se na costa da Flórida (28). Foi a referida legenda que, como não se ignora, determinou Juan Ponce de León a organizar sua famosa expedição, cujo resultado foi o descobrimento daquela península.

As tradições concernentes à Fonte da Juventude são, infelizmente, bastante fragmentárias para que se possa identificar tal crença com a da

(25) T. II, p. 314.

(26) Tocantins, t. XL, II parte, p. 116.

(27) P. 68: "... *gaben uns dieser Indier Anzeigung wie diese Ryvir hinab etlich Tag. Reise Weiber wohneten, so mit den Männern gar kein gemeinschaft haben, dann etlich Zeit im Jahr, in alle mass und gestalt, wie man von Amasonen schreibt, auch hätt es im Bürg din ander Volk so nicht sterben und Immortales seyn, wo ihnen diese unnaturchlich thorheit komme weiss ich nicht*".

(28) Sobre a Fonte da Juventude e a migração dos taínos, consultem-se: Herrera, t. I, p. 249; Fontaneda, citado por Loven, p. 50; Roth, p. 151; e o estudo de conjunto de Beauvois.



"terra sem mal"; mas oferecem, entretanto, com esta última um elemento comum: entre as bonanças prometidas pelo *pay* aos que ingressassem na "terra sem mal" figurava, também, a segunda juventude (29).

Os guaraius contam que os mortos, quando vão ter com os *Tamoï*, são imersos em uma bacia, de cujo banho saem na idade de contrair matrimônio. O mesmo motivo encontra-se no mito tembé (30) e, talvez também, nas crenças dos chipaias (31).

Durante o primeiro século da colonização dos espanhóis e jesuítas, numerosos profetas e messias insurgiram-se, entre os guaranis do Paraguai, com o objetivo de concitar os indígenas a permanecerem fiéis a seus usos e crenças. Alguns se denominavam "os donos da morte, das mulheres e das searas". Diziam ainda que "reinavam no universo e detinham o poder de destruí-lo e recriá-lo à sua vontade". Um desses messias, que pretendia ter sido concebido por uma virgem e em virtude de graça superior, fazia crer aos selvagens possuir a faculdade de despertar a agressividade das onças, desencadear as tempestades, aleijar os homens, secar os lagos e causar inundações.

O mais famoso entre esses messias foi o morubixaba guarani, de nome Obera, ao qual Barco Centenera (32) dedicou um pesado e fastidioso poema. Eis o que Lozano (33) conta a respeito da tal personagem: "Como Obera era extremamente eloqüente, os guaranis, por índole muito propensos às novidades, deram-lhe, sem relutância, crédito e de bom grado ofereceram-se para segui-lo, iludidos por fagueiras promessas de liberdade. O messias sondou, secretamente, a disposição do povo de três aldeias vizinhas, encontrando-as acessíveis. E, quando lhe pareceu ser azado o momento de tirar a máscara, começou a agir à maneira de um soberano divino, embora tão temeroso que se cercou de arqueiros para a vigilância de sua pessoa. Recebia culto e oferendas, permitindo aos índios, em retribuição, que estes vivessem de acordo com os seus modos e leis. Àqueles que lhe ofereciam perfumes, transmudava-lhes os nomes mediante determinada cerimônia. Obera dirigia-se para o Paraná, ao mesmo tempo usufruindo vergonhosos prazeres, aliás também permitidos aos demais índios, como, por exemplo, manter grande quantidade de concubinas com as quais se entregava a abomináveis danças, ou a cânticos, compostos pelo messias em

(29) Cardús, p. 35: "*Y allí, él mismo en persona (el Tamoi), le da un baño en todo el cuerpo. Al contacto de la prodigiosa agua, queda el guarayo repentinamente sano de todas las enfermedades y lisiaduras que hubiese padecido; se le quita y pierde enteramente del cuerpo el tufo que se le hubiese pegado del roce con los cristianos, cria una muy larga y negra caballera, y se pone un jóven el mas gallardo y hermoso que pueda figurarse*".

(30) Nimuendajú (2), p. 288: "*Wenn sie gealtert sind, so sterben sie nicht, sondern werden wieder jung*".

(31) *Id.* (3), p. 371.

(32) P. 285-286.

(33) T. I, p. 212-213.

sua honra. Persuadiu Obera os indígenas de que deveriam eles entregar-se aos mesmos exercícios se pretendiam merecer a sua confiança.

Obera tornou-se rapidamente uma ameaça para as jovens fundações espanholas do Paraguai. De todos os lados vinham índios para se juntarem a ele e prestar-lhe homenagens à divindade.

Ofereceu-lhe batalha Juan de Garay, à testa de 120 soldados, próximo das cabeceiras do Ipané. As hostilidades começaram pelo combate singular entre dois espanhóis e dois guaranis. O resultado desse duelo desfavoreceu os índios, que tiraram disso prognósticos desalentadores. As primeiras defecções ocorreram logo em seguida. Obera foi abandonado por diversos chefetes, que, para angariar os favores dos espanhóis, não hesitaram em denunciar os seus contrários, querendo destruí-los assim por tão cômodo processo.

Nesse ínterim, Obera reentrincheirou-se num campo fortificado do Ipané e, antes do prélio, mandou matar e, em seguida, incinerar uma vaca, cujas cinzas lançou aos quatro ventos. Como o sacrifício não surtiu o desejado efeito, os índios, decepcionados pela ineficácia do rito, debandaram. E o messias, após ensaiar sem êxito passes mágicos, pelos quais pretendia demonstrar, tangivelmente, seu caráter divino, viu-se perdido e fugiu. Os espanhóis massacraram, a seu gosto, os silvícolas. A campanha termina em 1579.

Guevara (34), a propósito de Obera, faz referência a um índio do rio Huibay, adorado pelos guaranis. Narra também o caso de certo feiticeiro famoso, oriundo do Brasil, que se estabeleceu na povoação de Santo Inácio de Guaíra. Vestia roupas brancas compridas e trazia na mão um maracá feito de caveira e cascos de veado. Dançava o mágico ao som desse instrumento, dando saltos que demonstravam extraordinária agilidade. Prometia desencadear tempestades e raios sobre os que se lhe opusessem. O aguazil da povoação, não ligando às ameaças, apoderou-se de sua pessoa e, acorrentando-o, em presença de todos, ordenou que lhe administrassem cem bastonadas.

Entre os messias levantados contra os espanhóis, figura ainda o corregedor d. Rodrigo Yaguariguay. Quando os colonos quiseram edificar a fortaleza de Tapuá, convocaram numerosos índios guaranis, que "acorreram conforme lhes tinha sido ordenado". "Entre os mesmos, figuravam os índios de Arecaya, que, embora cristãos de nome, na realidade não passavam de perversos idólatras, incitadores dessas práticas nas florestas, crime do qual se tornara culpável, em particular, o corregedor d. Rodrigo Yaguariguay. O homem impunha-se à adoração dos indígenas, dizendo-se Deus-Pai; sua mulher era a Santa Virgem. Pretendia, ainda, ser a filha sua uma Santa Maria, a pequena, procurando assim imitar, por tão infame temeridade, o mistério sacrossanto. Além da abominável adoração, adotou outros

(34) P. 50-51.



sacrilégios e diversas cerimônias imitativas dos sacramentos do matrimônio e da penitência — mediante determinadas fórmulas, celebrava, por exemplo, casamentos por sua própria autoridade e fantasia. Finalmente, aconselhava o uso de abluções com infusão de cascas ou folhas de árvores, por meio das quais denotava quanto estavam corrompidos os seus costumes. Tais operações indicavam bem a sua indiferença pelas coisas sagradas. Ficavam os índios, desse modo, persuadidos de que, sem confissão, seus pecados estavam perdoados."

Yaguariguay impulsionava os selvagens à revolta. Por esse motivo, foi preso e enforcado (35).

Fala N. del Techo de muitos fatos semelhantes ocorridos entre os guaranis, dos quais, para não me tornar monótono, citarei apenas uns poucos. Primeiramente, o de Juan Cuara, pajé originário de Guaíra, já batizado. Esse pajé percorria as tabas guaranis do Paraguai excitando os índios contra os missionários: "Vivei, dizia-lhes, segundo os antigos costumes, entre danças e bebidas; celebrai a memória dos vossos maiores. Não adoreis as imagens dos santos. Considerai a mim como a vossa divindade. Se não obedecerdes, farei com que vos transformeis, no Paraná, em sapos e rãs". Como os índios lhe obedecessem e lhe acompanhassem os passos, os missionários mandaram aprisioná-lo e executar (36).

Três importantes caciques da região do Tape mataram e devoraram as crianças batizadas, atraindo à sua roda inúmeros partidários, entre os quais "certo feiticeiro que se dizia deus e afirmava, em sua voz cava, dominar os planetas e o sol". "Pretendia o cacique que, quando começasse a guerra com os neófitos, estes mergulhariam nas trevas e os gentios seriam envoltos em luz. Outro feiticeiro, tão fanático quanto o precedente, declarava que se converteria em tigre para fazer uma bela carnificina dos cristãos." (37)

A revolta dos chiriguanos da aldeia de Masavi, em 1778, foi igualmente um movimento messiânico provocado por certo profeta que se proclamou deus. Andava o profeta seguido de uma mulher, que o tal apresentava como sendo a Virgem Maria; acompanhava-o também determinado indivíduo passando por irmão do próprio inca: este voltara a reclamar os tesouros dos quais o haviam privado os espanhóis, a fim de enriquecer os fiéis indígenas. O messias sublevou os índios, prometendo-lhes transformar em pedras os soldados espanhóis. A esse tempo, outros messias parece que se manifestaram entre os chiriguanos. Alguns indígenas abandonaram as missões para acompanharem o profeta de Masavi, animados por aquela esperança e, também, em busca de escapar da destruição do mundo, que o mago não cessava de anunciar. Após procurar apoderar-se das mis-

(35) Lozano, t. III, p. 330-363.
(36) Techo, t. III, p. 178 e seg.
(37) Techo, t. IV, p. 370.

sões franciscanas, os partidários do profeta foram, afinal, derrotados. O próprio messias diz-se que desapareceu, ou foi morto e queimado por outros índios.

No último século, alguns tuxauas chiriguanos, cansados de sofrer a opressão de certos colonos perversos, reconheceram como *Tunpa*, isto é, deus, a um mancebo, todavia capaz, por sua esperteza e falta de escrúpulo, de fazer-se passar por uma divindade em carne e osso e arrastar os índios a uma guerra santa (38). Eis o que o cacique Novillo me contou a respeito de Apiawaiki, o derradeiro dos messias chiriguanos, chefe da grande insurreição de 1892: "Há muitos anos, por ocasião da guerra de Curuyuqui, um índio fez-se passar por deus. Os chiriguanos atacavam e roubavam os almocreves. Assegura-lhes o deus que os fuzis dos brancos haveriam de expelir água, ao passo que as suas flechas teriam o poder de exterminar os adversários. Os cristãos infringiram-lhes pesada derrota em Curuyuqui, local onde ainda hoje se podem ver os seus ossos".

Narrou-me outro chiriguano que Apiawaiki era um *i-paye*, assegurando este aos avás, índios da mesma família, ser imortal. Os cristãos é que teriam de perecer e seriam expulsos do país. Seguiram-no os chiriguanos, muitos arrastados pelo temor. Nos pampas de Curuyuqui, os avás tombaram, abatidos como gado. Apiawaiki foi logo espingardeado. Os chiriguanos, como aconteceu freqüentemente em sua história, encontravam-se desunidos perante o inimigo comum e foram alguns próprios contingentes desses índios que auxiliaram os colonos a subjugar seus irmãos de raça e de língua.

Em 1799, os guaraius da Bolívia oriental foram presa de uma grande convulsão messiânica. O profeta chamado Luís anunciou-lhes que "o Grande Ancestral fizera, por meio de bastões de compasso, revelações, mandando dizer aos índios para abjurar o cristianismo e seguir para Irapinta, aonde o Grande Ancestral os iria conduzir". Os índios abandonaram as vestimentas fornecidas pelos missionários, encerrando-se em choças onde dançaram noite e dia, na esperança de serem transportados para o céu. Posteriormente dispersaram-se em grupos, cada qual levando consigo sua casa de dança. Vinte anos depois, o mesmo Luís, que, entrementes, se convertera, fugiu do aldeamento missionário, em companhia de numerosos indígenas. Mais uma vez, os guaraius ergueram as choças de dança e procuraram, por processos idênticos, alcançar o Grande Ancestral. Só em 1844 foi que capitulou o messias (39).

No momento em que os índios do Icana sofreram violências, por parte dos seringueiros, a ponto de julgarem ameaçada a sua civilização, reagiram eles, a exemplo daqueles índios, entregando-se a uma crise messiânica.

(38) Nino, p. 133.
(39) Cardús, p. 86-109.



Koch-Grünberg (40) recolheu, a esse respeito, as seguintes informações: "Há cerca de 25 anos apareceu no rio Içana um messias, que se fazia passar por novo Cristo. Houve enorme agitação entre os índios, que juravam por ele e, em grande número, queriam segui-lo. O messias curava as moléstias soprando e esfregando; quando entrava nas aldeias era acompanhado de muita pompa. Dizia ainda aos fiéis que não havia mais necessidade de trabalhar nos roçados, que todas as plantas cresceriam por si próprias. Só se fazia preciso uma condição: que ele abençoasse os campos". Esse feiticeiro foi aprisionado pelas autoridades brasileiras; ainda hoje vive, gozando de duvidosa reputação.

A propósito de tal acontecimento, Koch-Grünberg cita outros exemplos de fenômenos da mesma ordem. Nos meados do século passado, certo índio do alto rio Negro "teve a habilidade de fazer crer que era um segundo Cristo e o enviado do Criador. Embora maltratasse muito os discípulos, conseguia conservá-los juntos de si à custa das danças selvagens, dos excessos de bebidas e dos deboches a que todos se entregavam". O entusiasmo religioso afigurou-se subversivo para as autoridades brasileiras, que abafaram o movimento com cruel energia. Em 1857, outro indígena fez-se passar por profeta e reproduziram-se as mesmas cenas anteriores. Os índios, abandonando o trabalho, entregaram-se a uma vida ociosa. A região do Caiari-Uaupés conheceu, também, o seu messias. Em 1880, um mago da tribo dos arapasós pretendeu que vivia em comunicação com os espíritos; dizia ser o deus dos cristãos na terra e o pai dos missionários por ele enviado. Fanatizados, os aborígines seguiam-no às cegas. Infelizmente, para si próprio, pretendeu também expulsar da região as populações brancas e, por isso, sofreu pronto castigo.

Koch-Grünberg observa, com razão, que se trata de uma velha legenda indígena, mesclada com alguns elementos cristãos puramente exteriores. Supõe que o feiticeiro, provocador do despertar das antigas crenças, é considerado a reencarnação do herói-civilizador da tribo. Esse ponto de vista parece-me conforme aos fatos. Já tive ocasião de mostrar, a propósito dos tupis, a profunda similitude que as ações sobrenaturais do pajé apresentam com os fatos e as gestas atribuídas às personagens legendárias.

Um dos fatos mais interessantes do movimento messiânico é a sua forma, que se reveste de aspectos semelhantes em todas as tribos, mesmo distantes entre si, ou mesmo quando os fatos ocorrem em épocas das mais diversas. Basta lembrar, por exemplo, o caso dos *Acawai* e dos caraíbas da Guiana Inglesa, do qual nos fala W. H. Brett (41).

Por volta de 1845, certo indígena, que pretendia ser o senhor deus, dirigiu-se, seguido de seus fiéis, para os sertões e estabeleceu-se no curso superior do Cuyuni, importante afluente do Essequibo. De lá, enviou mis-

(40) T. I, p. 39-41.
(41) P. 222-223.

sionários às populações de todas as missões vizinhas, com o objetivo de incitar os silvícolas a abandonar as ocas e provisões, juntando-se ao pajé. Prometia-lhes campos que produziriam enormes colheitas de mandioca de uma só plantação e "outros absurdos próprios a lisonjear a sua indolência". Essas profecias e a ameaça de horríveis flagelos, suspensos sobre a cabeça dos índios rebeldes, tiveram profunda influência e atraíram muitos para a corte dos messias.

O movimento em questão começou entre os *Acawai* do Essequibo que, como se verificou, procuraram, antes de iniciar a empresa, angariar armas de fogo. Pretendiam os índios aliciar-se aos caraíbas. Centenas de indígenas de diversas tribos acorreram de todos os recantos para ver o "deus". Numerosos, no curso da rota, pereceram de doenças e outros tantos alcançaram o término de sua peregrinação exaustos de recursos. Apenas um dos catecúmenos aderiu ao movimento, mas incontáveis foram os pagãos a atender ao apelo. Algumas aldeias, localizadas em regiões das mais longínquas, foram totalmente abandonadas. As populações de certas tabas, entretanto, apenas chegaram a meio caminho, retornando, então, famintas e abatidas pela vergonha. O número dos caraíbas participantes da crise foi bastante diminuto em relação aos *Acawai* e ao ramo dos *Waika*, que abandonaram suas redes por bastante tempo, nas margens do Barima e do Barama.

Kobise, o catecúmeno caraíba que, após ter sido seduzido pelo chamado messias, voltara ao Waramuri, contou minúcias do ocorrido: "Andamos o mais rapidamente possível durante treze dias e, finalmente, atingimos uma savana onde se achavam reunidos uns poucos *Acawai* e outros aborígines. Possuíam os índios escassa quantidade de alimentos e, por causa do número demasiado de arqueiros, a caça afugentara-se. Conduziram-nos a uma chocinha, na qual ouvimos uma voz que nos aconselhou voltar à procura dos companheiros, pois fogo imenso e dilúvio assolariam, em breve, toda a terra, exceção apenas do local onde nos encontrávamos". Acrescentou o catecúmeno que o impostor não apareceu, permanecendo oculto de todos. As profecias eram feitas à noite. Sua voz parecia ser a de um branco. Ao seu derredor, só se viam pessoas dançando e bebendo. Tomando o pouco da caçava que os ditos índios tinham transformado em bebida fermentada. Tudo isso lhe pareceu, então, não passar de um artifício de Yourika, o mau espírito, pelo que fugiu, nessa mesma noite, retornando à sua missão. Disseram-lhe os *Acawai* que, se o chefe do posto, ou qualquer outro colono branco, tivesse a ousadia de visitar o messias e imiscuir-se em seus negócios, poderia fazê-lo, mas, de certo, não retornaria ao lar com vida. De Brette declara ignorar como terminou a crise.

Os casos de movimentos messiânicos, entre os indígenas americanos, é bem possível que tivessem sido muito numerosos. Mencionarei ainda a revolta dos campas do Peru oriental, ocorrida no século XVIII, por instigação de Santos Atahuallpa. As promessas feitas por essa personagem são da mesma natureza das dos demais profetas guaranis etc.

Os movimentos messiânicos representam, pois, um fenômeno particular de aculturação. Ocorrem no momento crítico em que determinada população se sente incapaz de suster a ruína ameaçadora e angustiante. A revolta messiânica é, sem dúvida, a mais perigosa e irrazoável solução que um povo pode adotar quando as vicissitudes históricas o forçam a essa alternativa. A outra seria resignar-se à mudança, procurando conservar a tradição daquilo que fosse mais viável e fecundo. As manifestações messiânicas são ora formas brutais de repulsa, ora um exemplo de desvario diante da realidade dos fatos, ou, ainda, evasões fúteis no campo dos sonhos e do misticismo. Lembremo-nos de que semelhantes fenômenos não sobrevêm apenas às sociedades primitivas, mas também ocorrem entre os povos civilizados. Que o exemplo dos tupinambás seja uma lição àqueles que se recusam a enfrentar o realismo das coisas.

## NOTAS AO CAPÍTULO XVI

(ESTÊVÃO PINTO)

(*a*) O trecho de Nóbrega vai publicado segundo o original português.

(*b*) Talvez a cabaça de que fala Nóbrega possivelmente seja o próprio maracá. Cf. nota, do cap. VII. O padre Pero Correia, em carta de 1551, informa que os índios faziam "umas cabaças à maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas de cores que lhe apegam com cera composta à maneira de lavores e dizem que aquele santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que fala, e à honra disto inventam muitos cantares" (*Cartas avulsas*, p. 97-98).

(*c*) O trecho de Nóbrega, citado por Métraux, é de 1549; a *Informação do Brasil*, como já se sabe, da autoria de Anchieta, remonta a 1584. As datas não são, pois, tão distantes entre si. O trecho de Anchieta foi transcrito de acordo com o original português.

(*d*) A frase de Cardim vai transcrita de acordo com o original português.

(*e*) *Iaguar*, na língua tupi. E' a estrela da tarde, a Vésper. Cf. Abbeville, cit., p. 247.

(*f*) *Icobé catu*, saúde, bem-estar. Cf. Plínio Ayrosa, "Vocabulário", de frei Arronches, cit., p. 284.

(*g*) A frase de Vasconcelos vai citada de acordo com o original português.

(*h*) A identidade entre os pajés e os ancestrais míticos já foi também estudada por Métraux em sua excelente monografia "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", in *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tuc.*, Tucumán, 1931, II. Cf. também *Messiahs of South America* e *A Quechua Messiah in eastern Peru*, cits. *Idem* também *Os índios do Nordeste*, cit., II, p. 297 ss. A visão de um mundo ideal, conforme já tivemos ocasião de observar (nota *a* ao cap. VII), consistia na última e na mais excelsa das características do homem-deus. As migrações provocadas pelo homem-deus eram legítimas psicoses gregárias, ou histerias coletivas, a que Wahl dá o nome de "delírios arcaicos", tão freqüentes nas populações incultas. Artur Ramos, citado, inclui na série dos delírios arcaicos as

manifestações místicas de Canudos, do Contestado e do Joazeiro (*O negro brasileiro*, cit., p. 183-184). A hecatombe de Pedra Bonita, ocorrida em Pernambuco (1838), pertence também à mesma série.

A migração dos guaranis remonta a 1522; foi estudada por Nordenskiöld, "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical indian migration", in *The Geographical Review*, Nova York, 1917.

A dos tupis, cujos trezentos restantes — eram doze mil a princípio — foram ter a Chachapoyas (1539-1549), foi conduzida por um suposto português de nome Mateus. De 1530 a 1612, aproximadamente, realizou-se a migração dos tupinambás, narrada por Acuña (cit. por Métraux). E' dos fins do séc. XVII a dos jurimaguas, que foram parar no Huallaga; idem a dos omaguas. Os tapirapés também emigraram, mas um pouco antes, no séc. XVI. São ainda conhecidos os êxodos dos canoeiros, dos parintintins e dos cauaíbas.

O episódio ao qual se refere Abbeville quando conta a história de "um feiticeiro português" que arrastou de dez a doze mil índios, de Pernambuco até a serra de Ibiapaba, está hoje esclarecido. Trata-se da viagem do jesuíta Francisco Pinto.

Rodolfo Garcia, em nota à edição da *História geral* de Porto Seguro, II, p. 121-122, já chamou a atenção para o engano do frade francês, que confunde a expedição de Francisco Pinto Luís Figueira com a de Pero Coelho de Sousa.

Figueira, na carta de 26 de março de 1609, publicada pelo Barão de Studart em *Documentos para a história do Brasil e especialmente do Ceará*, I, p. 1-42, descreve a marcha do jesuíta, desde Jaguaribe, através da serra dos Corvos (Uburetama), até a serra de Ibiapaba, onde foi trucidado pelos *tocarijus*. Todavia, a sua qualidade de mago é atestada pelo apelido que lhe davam os índios, *Amanayara*, isto é, o senhor das chuvas. Não é exato, entretanto, que se transportasse sobre duas espadas, ou em tipóias ou redes, como pretende Porto Seguro, mas à maneira dos missionários primitivos, como um peregrino, "de bordão, breviário sob o braço e cabaço de água às costas". Cf. Serafim Leite, *Hist. da Comp.*, cit., III, p. 4 ss.

O número dos índios — dez a doze mil — também não é exato. Mas muitos índios, na época do padre Figueira, deixaram Pernambuco ou outras zonas e rumaram para a região amazônica, em busca do paraíso terreal, tradição que foi ainda encontrada por Heriarte entre os tupinambaranas, *ib.*, p. 225.



# APÊNDICES

## Mitos dos tupinambás

Transmitidos oralmente a Thevet pelo rei Quoniambec e por outros velhos índios, por ocasião de suas viagens ao Rio de Janeiro, em 1550 e em 1555.

Extraídos da *Cosmografia universal* (1), fols. 913 a 920 v.

Je vous deduiray chose que jamais homme du monde n'a mis par escrit, et ce suyvant le récit qu'ils m'en ont faict, conversant avec eux familierement; sçavoir est, de leur croyance, touchant l'origine des choses, et la venue de leurs Prophetes, qu'ils appelent Caraibes et Pageez, à fin que ceux qui ont fréquenté familierement cest abstracteur de secrets, et qui a esté Caraibe en leur terre, ayant de quoy philosopher sur ce qu'ils ont ouy dire à leurs peres et ancestres (attendu qu'ils n'ont rien par escrit que de pere en fils) des façons de la superstition de ces pauvres gens. La première cognoissance donc que ces Sauvages ont de ce qui surpasse la terre, et d'un qu'ils apellent Monan, auquel ils attribuent les mêmes perfections que nous faisons à Dieu, le disans estre sans fin et commencement, estans de tout temps, et lequel a créé le Ciel, la terre, et les oyseaux et animaux qui sont en eux, sans toutefois faire mention de la mer, ne d'Aman Atouppaue (2), qui sont les nuees d'eau en leur langue, disans que la mer a esté faite par un inconvenient advenu en terre, qui auparavant estoit unie et platte, sans montaigne quelconque, produisant toutes choses pour l'usage des hommes.

(1) No manuscrito inédito de Thevet (cf. a Bibliografia), esses mitos foram reproduzidos com algumas variantes, que são importantes, pois elas retificam os erros de impressão cometidos pelo editor da *Cosmografia universal*. Essas variantes completam igualmente certas passagens e, por isso, são indicadas em nota.

*Obs. do tradutor.* — Confira-se o prefácio, onde explico porque deixei de traduzir as transcrições de Thevet, publicadas em apêndice. As notas são de Métraux.

(2) Variante, fol. 41 v.: Aman Atouppane.

Or la cause pour laquelle la mer (3) fut faite, ils vous la deduisent en ceste sorte. Comme ainsi soit que les hommes vesquissent à leur plaisir, jouissant de ce que produisoit la terre, aidee de la rousee du ciel, advint qu'ils s'oublierent en leurs façons de faire, vivans desordonnement. Ils tombèrent en telle et si grande folie, qu'ils commencerent à mépriser Monan, lequel pour lors ils disent, que demeuroit parmy eux, et y frequentoit fort familierement. Monan voyant l'ingratitude des hommes, leur meschanceté, et le mepris qu'ils faisoient de luy, qui les avoit ainsi bien heurez, se retira d'eux: puis feit descendre *Tatta*, qui est le feu du ciel, lequel brusla et consomma tout ce qui estoit sur la face de la terre: et y besongna ce feu de telle sorte, qu'il baissa la terre d'un costé, et la haulsa d'un autre, de telle maniere qu'elle fut redigee en la forme que la voyons, sçavoir en vallons, collines et montaignes, et en la largeur estendue de quelque belle campaigne. Or de tous les hommes n'en y eut de sauvé qu'un, lequel se nommoit *Irin-Magé*, lequel Monan avoit transporté au Ciel, ou autre lieu, à fin qu'il evitast la fureur de ce feu tout consommant. Cest Irin magé voyant le tout ainsi destruit, s'adressa à Monan, luy disant ainsi avec larmes et soupirs, Veux-tu aussi destruire les Cieux et leur ornement? Hé, et où sera desormais nostre demeure? de quoy me servira de vivre, n'ayant aucun qui me soit semblable? Monan à ces mots fut tant esmeu de compassion: que voulant remedier au mal qu'il avoit fait à la terre, à cause des peschez des hommes, il feit plouvoir en telle abondance sur la terre, que tout le feu fut estaint, et ne pouvans les eauës s'en retourner en hault, furent contraintes de s'arrester, et prendre cours par les lieux les plus courans de la terre, et y furent assemblees de tous costez: dont cest amas d'eau fut appelé par eux Paranan, qui signifie amertume, ce que nous disons la mer. Et à fin que vous coignoissiez, que ces sauvages ne sont pas du tout si bestes, que nature ne leur donne quelque raison pour les discours des causes naturelles, Ils disent, que la mer est ainsi amere et salee, comme nous la goustons, pource que la terre estant redigee en cendre, par la combustion qu'en avoit fait le feu envoyé par Monan, causa ce mauvais goust en ce grand amas de Paranan et la mer courant alentour de la terre... Mais revenons à nostre propos. Monan voyant que la terre estoit remise en sa premiere beauté, et que la mer embellissoit la face d'icelle, l'entourant de toutes parts, luy semblant chose incommode, que tout ce beau ornement demourast sans quelcun qui en fust le cultivateur, appela à soy Irin-magé, auquel il donna une femme, à fin qu'il repeuplast le monde d'hommes meilleurs, que n'avoient esté ceux qui avoient esté les premiers habitateurs de la terre. De cest Irin-magé tiennent-ils estoient venuz tous les hommes, qui estoient avant le grand deluge d'eau, qu'ils disent estre advenu en leur terre, et duquel je parleray poursuivant ce discours. De cest Irin-magé disoient-ils, que sortit un grand Caraibe, qu'ils

(3) Variante, fol. 41 v.: qu'ils appellent Paransn Vari.



tiennent pour leur Prophete, tout ainsi que les Turcs leur Mahomet: et à cause des oeuvres merveilleuses qu'il faisoit, luy imposerent le nom de Mairé-monan, duquel nom il faut que je vous donne l'interpretation. Donc ce mot Maire, en langue sauvage, signifie autant que transformateur: d'autant que cestuy cy estoit fort adextre à transformer aucunes choses en d'autres, et Monan signifie autant que vieil et ancien. Toutefois à l'endroit de ce grand Caraibe, il emporte autant que immortel, veu que le grand Monan, qui fit descendre le feu sur terre, est sans commencement et sans fin: et c'est luy, ainsi qu'ils disent, qui ordonne toutes choses selon son bon plaisir, les formant en plusieurs manieres, et puis les convertissant et changeant en diverses figures: et formes de bestes, oyseaux, poissons, et serpens, selon leur païs et habitation, changeant l'homme en beste, pour le punir de meschanceté, comme bon luy semble. Mais ce Caraibe Maire-monan estant familier du grand Monan, usoit de ses transformations, desquelles je parleray au chapitre suyvant, à fin que je ne confonde leurs histoires, desquelles j'ay esté fait certain par ceux du païs. Or disent-ils, que pour l'esgard de ce second Monan, qui estoit admirable entre les hommes, deja fort multipliez sur la terre, ceux qui faisoient quelque chose de plus grand et merveilleux que les autres, estoient appelez infifferemment Maire, comme heritiers et successeurs de Maire-Monan... Et a esté ce mot Maire, usurpé jusques à leur deluge, qu'ils disent avoir esté universel, sur ceux qui estoient rares en oeuvres: de sorte que encor voyans que nous sçavons faire plus de choses qu'eux, et que nos exercices leur apparoissent admirables, ils (4) disent que nous sommes les successeurs et vrays enfans de Maire-Monan et que sa vraye race s'est tournee en noz terres, là où ils en sont privez, à cause du deluge, et pource qu'ils furent meschans à l'endroit de ce second Maire-monan, lequel tomba en telle haine et indignation de tout le peuple, à cause que (soit par Negromance ou autrement) in leur faisoit apparoistre qu'ils estoient transmuez en nouvelles formes, qu'ils delibererent de le faire mourir. Mais le voyant si accort ils se doutoient qu'il s'en apperceust, estimans que toutes choses, tant passees, presentes que à venir, luy fussent aussi bien cogneuës que au grand Monan, et qu'il ne les changeast tous en diverses formes de bestes. A la fin, ne pouvans plus souffrir sa vie, ils le deceurent en ce qu'il se flattoit luy mesme. Car comme il fust Pagé, il ne cerchoit rien mieux, que d'estre honoré du peuple comme un Dieu. Car un jour ils le vindrent convier en un village, qu'ils appellent en leur baragouin *Deteptan*, pour luy faire *Itauongue* (5) qui signifie

(4) Variante, fol. 43: Et ainsi nous loüoit, et preschoit estans dans son lit couché le grand Roy Quoniambec, lequel à ouyr discourir avec sa grosse voix, sembloit que sa vraye race de Luy, et de ses peres estoit tournée en noz terres, là où ils en sont privés à cause du Deluge.

(5) Variante, fol. 43: Itauougane.

l'honneur, reverence, et presens qu'on doit offrir aux prophetes, et saincts Caraibes, à fin d'obtenir d'eux ce qui est necessaire pour soutenir leur vie. A quoy il ne se feit pas trop prier, quoy qu'il cogneust la haine que le peuple luy portoit : toutefois il estimoit tant de soy, et de la crainte que le commun avoit de sa puissance, qu'il alla avec eux sans compagnie aucune des siens. Dés qu'il est parmy ses ennemys, on luy disant, qu'il luy falloit passer par dessus ces trois taz tous allumez, et que s'il passoit sans brusleure, ils croiroient qu'il seroit le grand Caraibe souverain Luy voyant que c'estoit un faire le sault, et qu'il n'y avoit moyen quelconque des sortir des mains de ce peuple furieux, s'accorda à leur requeste, et se lançans sur le premier taz, passa sans sentir mal ou brusleure quelconque. Ce qui luy donnoit deja quelque esperance, et grand estonnement au peuple assistant. Mais il s'esvanouyt si tost qu'il fut sur le second buschier: où il n'eut pas si tost mist le pied, qu'il fut tout en feu et flamme, et fut bruslé et consommé tout soudain. Ils disent toutefois que cela ne se feit sans miracle. Car la teste luy fendit, avec une si grand impetuosité et bruit si hideux, que le son monta jusques au Ciel, et à Toupan, et de là disent, que s'engendrent les tonnerres dés le commencement, et que l'esclair qui précède l'esclat du tonerre, n'est que la signification du feu, par lequel ce Maire fut consommé. Pour la mort duquel s'ensuyvit quelque temps apres la ruyne de la terre ainsi que maintenant je vous conteray... Le deluge donc que ces barbares chantent, et duquel m'ont souventefois parlé, à leur advis et opinion a esté universel et general, disans que Sommay, grand Pagé, et Caraibe, descendu de la race d'iceluy que les Sauvages firent brusler, eut deux enfans, l'un nommé *Tamendonare*, et l'autre *Ariconte* (6), lesquels estoient de diverses complexions et nature, et par ainsi se hayoient à mort l'un l'autre. Oyez comme ces bonnes gens en leurs comptes approchent de l'Histoire de l'Escriture. *Tamendonare* (disent-ils) estoit un grand mesnager, et bon pere de famille, ayant femme et enfans, et se plaisant à cultiver la terre: Ariconte au contraire ne se soucioit de tout cela, seulement estoit ententif à la guerre, ne desirant qu'à subjuguer par sa puissance toutes les nations voisines, et mesmement son frère. Or advint un jour, que ce guerrier revenant d'une bataille, apporta le bras d'un sien ennemy à son frère Tamendonare, en luy disant avec grande fierté et arrogance, Va craintif que tu es, j'auray ta femme et tes enfans en ma puissance, car tu n'es point assez fort pour te deffendre. Le bon homme mesnager, oyant ainsi parler son frere, fut fort marry de son orgueil: Et pource luy dit-il: si tu estois si vaillant, que tu dis, tu eusses apporté ton ennemy tout entier. Ariconte indigné de ce reproche, jetta le dit bras contre la port de la maison de son frere: mais à l'instant mesme, tout le village où ils estoient fut eslevé au Ciel, et ils demeurerent bas en terre. Tamendonare voyant cecy, soit

(6) Variante, fol. 44: *Aricoute*.



d'estonnement ou de dépit, frappa si rudement la terre, que de là sourdit une grande source d'eau, si hault, que en peu de temps elle atteignoit par dessus les collines et costaux, et sembloit surpasser la haulteur des nues, et laquelle persevera jusques à ce que la terre en fust couverte. Ce que voyans les deux freres, et soigneux de se sauver, monterent sur des montaignes les plus haultes de tout le païs: Et taschoient se sauver contremont les arbres avec leurs femmes. Ce qu'ils feirent aussi, sçavoir est Tamendonare monta sur un arbre, nommé *Pindona*... y tirant avec luy l'une de ses femmes: et Ariconte monta avec sa femme sur un autre arbre, nommé *Genipar*, à fin qu'ils veissent si les eaues s'abaissoient. Estans sur lesdits arbres, Ariconte donna du fruict d'iceluy à sa femme, luy disant, Romps de ce fruict, et en laisse choir en bas. Ce qu'elle ayant faict, ils cogneurent qu'il n'estoit point temps de descendre aux vallees, et que les eaues estoient encor fort haultes. Ils tiennent que par ceste inondation tous les hommes et tous les animaux furent noyez, sauf les deux freres et leurs femmes, desquels sortirent deux divers peuples apres le deluge, nommez *Tonassëarres*, surnommez Toupinambaux, et les Tonaiatz Hoyanans, surnommez Tominous (7), lesquels sont en discorde et guerre perpetuelle: tellement que les Toupinambaux se voulans glorifier, et se dire plus excellens que leurs compaignons et voisins, ils disent, Nous sommes descenduz de Tamendonare (8), et tu es yssu d'Ariconte: comme si par là ils vouloient inferer que Tamendonare estoit plus homme de bien qu'Ariconte. Mais la cause de tel advantage, je ne l'ay peu sçavoir d'eux, et ne le sçeurent onc dire, veu que l'un fut aussi bon que l'autre, en addressant ceux qui sont descenduz de leur race, lesquels sont tous sanguinaires, et gens qui mangent la chair humaine.

*Institution du grand Caraibe, et des transformations faictes par leurs Prophetes*. Chap. V.

Je vous ay desja dit, d'où ces Sauvages estiment que l'eau de la mer a pris son origine, qu'elle est la cause des esclairs et des Tonnerres: Il ne sera point aussi inconvenient de vous amener leur opinion touchant le feu. Ils disent que Monan avoit reservé le feu entre les espaules d'une beste assez grande et lourde qu'ils nomment *Ap* (9), et lequel les deux freres en tirerent apres le deluge, et disent, que encor cest animal en porte les marques: Parce que, à dire la verité, si vous contempliez ceste beste de loing, comme j'ay fait quelquefois, lorsqu'ils me la monstroient para une certaine curiosité, vous jugeriez (tant sa couleur est vive vers les espaules) qu'elle

(7) Variante, fol. 44: *Tornais*.
(8) Variante, fol. 44: Taman-donare.
(9) Variante, fol. 45: *Apht*.

est toute en feu, et de pres on jugeroit qu'elle a esté bruslée au dit endroit: et n'apparoist ceste marque sinon aux masles. Encore de present les Sauvages appellent ceste impression de feu en ladite beste *Tatta-ou Pap* (10), c'est-à-dire, Feu et Foyer... lequel (peuple) tient comme chose asseuree et veritable que depuis le dit deluge advenu, ne sont passees que cinq ou six générations, et disent tous, tant grands que petits, qu'ils le tiennent de leurs peres... Leur estant si fresche la memoire (comme ils disent) de ce deluge, fault penser, qu'il ne gastast plus de sept à huict cens lieuës de païs, à sçavoir depuis la rivière de Plate, jusques au Promontoire des Canibales (11), vers que ceux du Cap ou Promontoire de Frie, se disent estre venuz de la race des Caraibes, peuple qui est parmy les Canibales. Ce Maire et grand Caraibe, duquel j'ai parlé cy-devant, estoit homme fort solitaire, vivant de peu, et faisans grande abstinence: non que pour cela luy ou ceux qui le hantoient, suyvissent quelque exercice de religion, fors qu'ils se monstroient *Angatouren*, sçavoir bons et debonnaires et gracieux à toutes personnes, sans que sa grande familiarité causast aucun prejudice à son prochain. Bien est vray, qu'il menoit toujours avec luy bonne compagnie, et menu peuple, qui le suyvoit pour opinion de sa saincteté de vie, et à cause que ce Caraibe disoit bien ce qu'il pretendoit leur persuader, à la maniere que faisoit le peuple de la barbarie le temps que le Cherif preschoit contre les erreurs de Mahomet, combien que luy mesme fust Mahometan. Or ce dequoy le Caraibe leur parloit c'estoit non de la consideration de la vie eternelle, en laquelle il estoit aussi peu instruict que ceux qui le suyvoient, ains seulement leur apprenoit la grandeur du Ciel, ainsi qu'il la pouvoit comprendre, le cours de la Lune (12), et du Soleil (13): et ce fut le premier qui leur apprint les Cherippy couares (14), c'est-à-dire, les ames estres immortelles, sans passer plus outre en l'estat auquel elles sont, estans sortis de leur corps. Leur apprint en oultre, quels fruicts, arbres, et plantes estoient bons ou mauvais, venimeux ou salutaires: en quoy ils ont fait si bon profit, qu'ils n'ont affaire de Chirurgien, Medecin ou Apoticaire, pour les ayder à guerir leurs playes ou maladies. Leur monstra aussi l'usage de ce qui est profitable, et comme il se falloit gouverner, leur defendant certaines bestes, comme nuisibles à leur santé, si comme sont bestes pesantes et lourdes à la course: pource (disoit-il) que cela les rendroit pesans et endormis, soit pour courir à la chasse, ou aller à la guerre contre son ennemy: autant leur en disoit des poissons, qui ne sont legiers et prompts à la neige soit en mer, ou és riviere, d'eau doulce. De luy ils apprindrent aussi à ne porter aucun poil sur eux, que celuy de la

(10) Variante, fol. 45 v.: *Tataoupaph* (lugar do fogo).

(11) Variante, fol. 45 v.: dit de saint Augustin, où il peut avoir autant de lieues, qui est terre de Brésil, et où se trouve ce bois, et non plus haut, ne plus bas.

(12) Variante, fol. 46: qu'ils nomment Jassi, tata ouassou.

(13) Variante, fol. 46: qu'ils appellent Courassi.

(14) Variante, fol. 46: Cheripiconares.



teste... C'est de l'institution ce grand Caraibe, qu'ils usent de certaine ceremonie envers les enfans nouveaux-nez, à fin qu'ils deviennent bons et vaillans au fait de guerre.

.....

*Poursuyte des transformations et croyance de ce peuple*. Chap. VI.

..... Et premièrement nous parla il (le vieillard informateur de Thevet) de la manière, comme la racine, de laquelle ils font la farine, leur estoit esloignee. Il fut un temps (disoit-il) qu'il y eut une grande famine en cest terre, si que les habitans mouroient presque tous de faim, et entre autres estoit une pauvre femme, chargée d'enfans, laquelle les envoyant aux champs, pour y trouver quelques herbes pour leur vivre, il se présenta a eux un autre enfant, qu'ils ne cognoissoient point, et pensans qu'il fust là venu pour les devancer à cueillir ce qu'ils cerchoient, se meirent à ruer sur luy, et le battre à bon escient: mais ainsi qu'ils le battoient, ils faisoient plouvoir sur eux des racines, qu'ils appellent *Yetic*, qui sont comme nos raves, et du mil, qu'ils nomment *Avaty*, et des legumes qui sont comme poids et febves, qu'ils appellent *Comendrà:* et voyant qu'ils cessoient de le frapper, comme estonnez de chose si miraculeuse, les incitoit à frapper encore, à fin qu'ils en eussent davantaige. Au reste, leur défendit de n'en parler à personne, non à leur mere propre; à fin (disoit-il) que tout le monde s'esbahisse de vous voir si gras et en bon poinct. En cecy ils luy obeyrent. Mais la mère curieuse de sçavoir, où ses enfans trouvoient tant de vivres, et par quel moyen ils se tenoient si bien en chair, les suyvit, et advisa tout le mystere de la batterie et ses fils estans saouls, elle alla recueillir ce qu'ils avoient laissé, et le sema et planta: si que de la en avant, jamais ils ne sentirent default de vivres en toute ceste contrée: et dit que sçavoit esté Maire-monan, qui s'estoit changé et mué en enfant, pour soulager par son enseignement la necessité de son peuple. Ceste histoire de leur Theologie, qui est couchee, non en escrit, mais en la simple mémoire de chacun, est bonne pour leur contentement.

Au reste ils disent qu'un pere de famille avoit en sa maison un familier du grand Monan, lequel se nommoit Maire Pochy, lequel il tenoit comme son serviteur et esclave. Ce Pochy, quoy qu'il fust laid et desfiguré, estoit de grand profit en toutes choses pour son maistre, d'autant que fust à la chasse, où à la pescherie, il ne s'en venoit jamais sans aporter quelque chose; car il sçavoit les secrets de Monan, et estoit grand Caraibe, quoy qu'on ne congneust point sa suffisance, grand pouvoir et excellence. Ce Maire Pochy venant un jour de la pescherie, apporta certain poisson, duquel la *Quoniathe*, sçavoir la fille de son Seigneur, luy demanda quelque peu pour s'en repaistre; ce qu'il luy accorda. Mais des qu'elle en eut mangé, elle se sentit grosse de *Cognomimery*, qui est d'enfant: laquelle sans

temps limité, et sans attendre le terme prefix aux autres femmes, enfanta un fort bel enfant. Tous les parents de la fille furent estonnez d'un tel accident, et sur tout la mère, qui en avoit esté tressoigneuse gardienne; laquelle s'enquerant qui ce avoit fait, luy fut respondu par la fille, que jamais homme ne l'avoit attouchee. Ce nonobstant feit on venir tous les hommes du village, portans chacun son arc et ses flesches, pour les présenter à l'enfant, et voir de qui il prendroit les flesches et l'arc, s'asseurans que celui là seroit son pere, ainsi qu'ils avoient esté enseigné par les anciens Caraibes. Mais l'enfant refusa de prendre l'arc de quelque ce fust des assistans. La mère à la fin conseilla, que Maire Pochy vint, et portast son arc à l'enfant, lequel ne l'eut pas si tost presenté, que le petit enfant le receut, et print de sa main. Ce fut là, que chacun se prist à grommeller contre Pochy, quoy qu'il s'en souciast guères, qui se faisoit bien fort de chevir de tous, s'ils vouloient luy nuyre: mais tout le monde s'en alla, et laisserent la mere avec son enfant. Cest enfant devint incontinent grand, pource qu'il croissoit plus en un jour, que les autres en demy an. Au reste, le lieu où se tenoit ce Maire, abondoit en toutes choses, et où les autres habitoient, estoit sterille, et sans nul fruict, tellement que les pauvres gens mouroient de male faim. Ce que sçachant bien Pochy, dist à ceste femme, Va et pren ton enfant sans père, et va veoir tes parens et leur porte des vivres de ce lieu, à fin qu'ils en soient rassasiez, et leur dy qu'ils nous viennent icy voir quelque jour.

La femme s'en y va, et porte du mil sauvage, et certaines racines semblables à nos naveaux, qui sont fort nutritives, menant son fils avec elle: et ayant présenté de ses biens à sa mere, la pria qu'il luy pleust, et à son pere, freres et parents, s'en venir les veoir, pour se recreer en leurs biens et maison. Ce qu'ils luy accorderent assez facilement, plus pour la nécessité qu'ils souffroient de vivres, que d'amitié qu'ils eussent au Pochy, où à leur fille: ce que Pochy sçavoit bien, et s'en sceut aussi fort bien venger. Arrivez qu'ils sont au Palais rustique de Maire-Pochy sur le chemin pres la maison y avoit plusieurs beaux jardinages, pleins de Febves, Citrouilles, Naveaux, Manihot, tous fruits différents toutefois à ceux de par deça. Les parents de la fille, soit qu'ils fussent affamez, ou que la beauté du lieu les y conviast, ne se peurent tenir d'y mettre la main, quoy que leur parenté leur dissuadast de ce faire, sçachant bien que le Pochy, offencé de cela, leur feroit mauvais visage: mais les bonnes gens passerent outre, et en mangerent: et tout aussi tost furent changez en pourceaux et oyseaux, qu'ils appelent *Marganan-tressatá* qui sont espèce de Perroquetz, et autres: si qu'il ne resta que le pere et la mere de ladite fille, et quelque petit nombre des siens, qui ne passassent par la rigueur de ceste estrange metamorphose. Les pere et mere furent estonnez oustre mesure, et voyoient bien la faulte qu'ils avoient commise, se fians à celuy qu'ils hayssoient, et qui ne leur estoit guère bien affectionné; coignoissans aussi qu'il n'y avoit ordre de s'en retourner, estoient merveilleusement en



peine. Ce pendant Maire Pochy sort, et ayant repris son beaupere, luy dist, que sa fille luy apporteroit de l'eau en un vaze, de laquelle estant lavé, ne debvoit craindre ces transformations. Mais le pauvre homme ne se fiant point en ses parolles, s'en alla laver en une fontaine là voisine, et tout incontinent il devint Crocodille, ou serpent d'eau, qu'ils appellent *Iacare*: et de telles espèces j'en ay veu en ces païs là, aussi bien qu'en Egypte. Sa femme voulut faire le semblable, et fut convertie en Tortue d'eau doulce, qu'ils nomment *Icara*. Le reste de ses parents qui estoient entrez en la maison, aussi tost qu'ils eurent gousté des fruits et legumes qui estoient en feste d'icelle, furent changez et transformez en Criquets et Grillons, qu'ils appellent Coujou..... Ce fut ainsi que Maire Pochy se vengea de ceux qui avoient murmuré contre luy pour le fait de l'engrossement de sa femme, laquelle finalement il print en telle haine, qu'il se retira d'elle, et la laissant entre les hommes, il despouilla son orde et laide figure, devenant le plus beau de tous les humains, et s'en alla au Ciel, pour y vivre à son aise. Or disent ils, que son fils voulant le suyvre, à fin d'apprendre ses secrets, fut pour un temps converty en une grande pierre laquelle separoit la mer d'avec la terre, à fin que nul ne le peust suyvre: si que tous ceux, qui essayerent et s'efforcèrent de l'aller voir, il les feit noyer, ou les changea en pierres, bestes ou poissons. Au bout de certain temps, ce fils, qui estoit converti en pierre, reprint sa première forme, et commença à fréquenter les compaignies des Sauvages, et se nommoit Maire, du nom de son pere, et nom gènéral pour tous les Caraibes, faisant de grandes merveilles, ainsi qu'avoient fait tous ces ancestres. Or entre toutes choses mémorables qu'il feit, fut un ornementde teste, tel qu'ils en font coustumierement, du plumage de divers oyseaux, et appellent ces chappeaux *Acamenterá*. Mais celuy que ce Maire faisoit, quoy qu'il apparust de pennage, si estoit il fait de flambes de feu. Comme il tenoit ce chappeau en sa main, un de ces voisins vint, lequel attiré de la beauté de tel ornement, luy dist avec une parole fort arrogante, comme coustumirement ce peuple fait ses requestes, Baille moy ce que tu tiens en ta main à fin que je le mette sur ma teste, pour voir s'il me sera bien fait. Le Caraibe fasché de l'arrogance de cest homme, luy dist: Attens encor un peu que je l'aye achevé, et puis tu l'esprouveras: L'autre continua avec importunité telle, que Maire tout despité, luy meist sur la teste, laquelle tout aussi tost luy devint toute en feu, se fendant tout net. Ce misérable se sentant brusler sans remède, se lança dans un estang voisin, ou tout soudain il fut changé en un Ralle, qu'ils nomment *Sarracou* et disent encor qu'il a les pieds, jambes et bec rouges, en souvenance du feu qui brusla celuy qui fut changé en cest oyseau. Or ce Maire, s'en estant allé avec son pere *Caroubsouz* au Ciel, succeda son fils, nommé Maire Atá, qui print une femme de son pais: et elle estant enceinte, luy prinst fantaisie de s'en aller és regions lointaines: pour ce prenant sa femme, se meist en chemin. Elle qui estoit pesante à

cause de sa grosseur, ne pouvant aller autant que son mary se meist à reposer: luy qui voulut l'esprouver, la laissa toute seule. Oyez, je vous en prie, comme ces bonnes gens poursuyvent leurs histoires. Le fruict qu'elle avoit au ventre, parloit avec elle, et la confortoit luy enseignant le chemin que son père avoit suivy..... Or ce fils du Caraibe se commença à courroucer, et despiter contre sa mere, à cause qu'elle refusa de luy donner de petites legumes, qui estoient par les chemins: et pource cessa il de luy donner response, et luy enseigner le chemin: qui fut cause, que la pauvre femme s'esgara si bien que prenant un chemin pou l'autre, elle vint en un jardinage, où se tenoit un homme appelé Sarrigóys, lequel la receut, et la voyant lasse, la pria de se reposer en sa maison, espérant la decevoir et en jouir. Elle qui avoit besoing du repos, luy obeyt, et se coucha: Mais ledit homme la voyant endormie, se vint coucher avec elle, et eust sa compaignie, comme bon luy sembla, si bien qu'il lengrossit encor d'un autre fils, lequel tint au ventre compaignie au premier... Ce meschant trompeur ne fut point sans payement de sa folie: car dés qu'il eut fait son plaisir de la femme du Prophete il fut changé en une beste, qui se nomme du nom de l'homme mué, à sçavoir Sarigóys, laquelle a la peau fort puante. Mais le malheur de ceste femme fut encor plus grand, lors que arrivant en un autre village, elle fut prinse par le chef et principal du lieu, lequel s'appeloit *Iarnare*. Cest homme estoit cruel à merveilles: et bien le monstra, veu qu'il tua ceste femme, et la mangea, la deschirans en pièces, et en feit part à ses voisins, ainsi que encor ils ont de coustume d'en user aux grands banquets de leurs massacres. Mais les deux enfans qui estoient dans le ventre, furent jettez commes excremens au lieu où l'on jette les balieures et ordures des maisons. Et le jour d'apres, une femme s'en allant, querir des racines, les advisa joüans ensemble: et estant esmeue de pitié, les porta en sa maison: et en peu de temps ils devindrent grands, outre l'attente et foy de ceste femme, à laquelle ils estoient de grand proffit, veu que tant qu'elle les eust en sa compaignie, elle ne sentit jamais nécessité de chose quelconque, et croissoient toujours en beauté et force sur tous les humains. Or estant la saison arrivée, qu'on cueilloy un fruict nommé *Iuaia*, qui estoit en sa maturité, lors ladite femme envoya les enfans Caraibistes aux champs, pour querir desdits fruicts, à fin de s'en sustenter: et eux estans dehors se souvindrent du cruel massacre qu'on avoit faict de leur mere. Pour ce désireux de s'en venger, s'en retournerent avec peu de fruicts, et pour s'excuser envers leur nourrice luy dirent, Nous avons esté en un lieu les plus beau du monde et auquel il y a telle abondance de Iuaia, qu'il est impossible d'en penser de pareille. Pour ce sommes venus vous en advertir, à fin que demain vous veniez avec nous, et tous ceux du village, pour en manger et vous en fournir tout à votre aise, et en rassassiez voz gens, lesquels vous y pourrez mener avec vous. La femme, qui jamais n'eust pensé en la malice et desseings de ces enfants, qui prétendoient ruiner tout le village, le dist à tous les habitans, lesquels ne se monstrèrent



en rien retifs à la besongue, ainsi y vindrent tous grands et petits, hommes et femmes, sans que Iarnare s'en excusa. Or le lieu où estoient ces fruicts, c'estoit une Isle assez grande, et falloit passer un bras de mer. Ces galands, à fin de mieux tromper la compaignie, les firent attendre qu'ils eussent dressé leurs canoes pour passer. Ce que estant fait, comme tous les Sauvages, qui avoient mangé de leur mere, furent au meillieu de l'eau, ceux cy comme successeurs du Caraibe sur la force des transmutations, feirent enfler la mer avec telle impetuosité et orage, que tous ceux qui passoient, furent submergez, et en un moment changez en diverses formes hideuses et figures de plusieurs animaux terrestres, si comme sont Loups, Chiens et Chats sauvages, et autres semblables, lesquels sont appelez en leur langue, *Ianare*: et en y a plusieurs sortes, sçavoir cet *Iarnare-este, Iarnarh-bouten, Pau, Apiroupsou, Iona Tonapech, Marga, Ianacsou, Margata Miry, Cirat* et plusieurs autres especes de bestes, qui se voyent en ladite terre. Par ce moyen se vengerent lesdits enfans de ceux qui avoient si cruellement fait mourir leur mere et se voyans estre seuls, et que aucun ne restoit pour l'acointer, ny femme pour la prendre en mariage, prindrent complot de faire tant par leurs journees, qu'il, trouveroient Maire Ata leur pere, lequel ainsi que avez leu cy devant, s'estoit esgaré de sa femme enceinte, pour l'esprouver, lorsqu'elle se trouva lasse par les chemins. Ces enfans coururent tant par les païs et regions estranges, sans ouyr aucune nouvelle de ce qu'ils queroient, que à la fin ils parvindrent en un village, basty sur le Cap de Frie, où ils entendirent parler d'un grand Caraibe ou Pagé, qui faisoit choses merveilleuses, et rendoit les responces Houiousira, qui est l'Esprit, par lequel ils devinent ce qui est à venir. Ce qui les asseura que c'estoit celuy qu'ils cherchoient. A ceste cause, addressez à là loge où ce tenoit ce Prophete, ils entendirent qu'il estoit entré pour se reposer. Or personne n'estoit si hardy de mettre le pied dans sa loge, sans son congé, et encor avec grande crainte et reverence, pour l'esgard des merveilles que faisoit cest homme là où ces enfans y entrerent, sans faite semblant ny de frayeur ny de reverence. L'ancien Pagéz voyant ces jeunes hommes tenir si peu de compte de luy les prist à regarder d'un oeil fort furieux et despit, puis parla à eux rigoureusement en ceste sorte, *Marapeico*, c'est-à-dire, Qui est-ce qui vous meine icy? A quoy l'aisné respondit, Nous cerchons nostre pere Maire monan Ata: et ayant entendu que c'est toy, nous te venons visiter, et servir comme pere : et luy compterent tout ce qui s'estoit fait de leur mère, sauf la bastardise du second, et comme ils avoient vengé rigoureusement la mort de leur deffuncte mère et massacree. Maire Ata, quoy qu'il fust joyeux de voir ses enfans, si ne voulut il legerement adjouster foy à leur parolle, ains leur proposa plusieurs choses estranges et difficiles, avant que les auoüer. En premier lieu, il voulut que devant luy ils tirassent de l'arc: ce qu'estant fait, leurs flesches se tindrent pendües en l'air. Ce signe commença à l'asseurer que ce fussent ses enfans. Neantmoins il ne se contenta point de cest essay, ains leur commanda

d'aller passer par trois fois, et rapasser, par unè grande roche fendue, laquelle continuellement s'en trouvroit et refermoit, de sorte que rien n'y pouvoit passer sans y estre escarbouillé: Et est appellee ceste roche en leur langue *Itha-Irápi*. A quoy les enfans obeyrent tout soudain, et comme ils furent pres de la roche, l'aisné dist à son puisné, d'autant que tu n'es point le fils de Maire, ains seulement de ma mere, passe le premier, à fin que si la roche te brise, je rassemble les pièces et te reunisse en ton entier. A quoy le bastard obeit et ne fut pas si tost en la fente de la roche, qu'il fut tellement rompu et brisé, que les pièces en estoient aussi menus que d'une pierre bien pillee : et n'eust esté possible (comme comptoient ces sauvages) que un autre fils du Caraibe les eust ramassees, lequel en un instant les r'assembla et remeit en sa forme première, ainsi qu'il encourust aucun danger et les feit passer pour la seconde et troisième fois sans qu'il encourust aucun danger de sa personne: puis apres y passa l'enfant légitime du Prophete. Ayant fait leur épreuve, s'en viennent à Maire Ata, auquel ils disent, qu'il debvoit les advouer pour ses enfans puis que sans aucune lesion ils avoient passé le pas effroiable de la roche fendue, et tout encore l'aisné, ce qui estoit advenu à son puisné, fils du Sarigóys. Le pere s'asseuroit desja de leur sang, et qui vrayment ils estoient de la race choisie des Caraibes, comme jadis ceux qui estoient feez pour la conquette du saint Graal en la grand Bretaigne. Toutefois voulut il faire un troisième et grand essay sur eux: pour ce leur commanda, qu'ils s'en allassent en un lieu nommé *Agnen pinaiticane* (15) qui est où ils disent que les morts bruslent et font seicher le poisson nommé *Alain*:: enjoignant à iceux de luy apporter l'amorce de laquelle Agnen (qui est le maling esprit en leur langue, qui souvent les tourmente, comme j'ay veu) prenoit le poisson Alain. Ici l'aisné usa de pareille fidelité à son puisné, qu'il avoit fait en la roche Itha Irápi et le feit aller le premeier au fond de l'eau pour prendre l'amorce. Mais il fut luy mesme pris par l'esprit Agnen, qui le meit en plusieurs pièces: toutefois le légitime rassembla le tout, et le calfeutra si bien, que le bastard fut remis en sa forme et beauté première, sans qu'il eust aucune apparence de blessure. Guery qu'il est ils se plongerent tous deux en l'eau et allerent jusques au fond, en tirant ce qu'ils cerchoient à sçavoir l'amorce d'Agnen, avec laquelle il prenoit le poisson Alain, et ostant le hamesson, et tout le reste audit esprit Agnen, l'apporterent à leur pere: lequel cogneut pour vray, qu'ils estoient descenduz aux profonds abysmes de l'eau, d'antant que ceste amorce estoit la vraye pasture dudit poisson, à sçavoir un cartier d'une beste, qu'ils nomment *Tapiroussou*... Ce qui causa que Maire Ata les avoüant pour ses enfans, les acolla et receut en sa maison: non que tous les jours il ne leur donnast quelque nouveau assault avec ses commissions fascheuses, à fin de les adextrer en

(15) Literalmente, "o lugar onde *Agnen* pesca".



ses sorcelleries : lesquelles choses je passe sous silence, comme en ayant desja assez compté.

## L'anthropophagie rituelle des tupinamba

(Extraído do manuscrito inédito de Thevet, intitulado: *"Histoire d'André Thevet Angoumoisin, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales* etc., fol. 53-62v.)

*La manière comme ils font la guerre, et de la façon comme leurs prisonniers entrent dedans leurs villages.*

La nation la plus prochaine qu'ils ayent pour leurs ennemis sont les Tapouys, lesquels sont entre les Potonarres, et ceux des Caniballes. Iceux Potonarres, et Caniballes sont amis, et se frequentent les uns les autres, mais sont contraints passer au travers du Païs des Tapouys de nuit. Iceux Tapouys sont gens de guerre, et n'ont nulle habitation, on demeure stable. Tellement qu'ils sont dedans leur païs mangeans racines, et venaison, de laquelle ils ont grande abondance. Ils ne font jardins, ny maisons, comme ceux du Bresil. Or pour revenir a leur façon de mener guerre, le plus hardy d'entre eux entreprend la guerre, et meine avec luy le plus d'hommes qu'il peut. Mais devant que partir ils feront un grand chemin droit au Lieu auquel ils veulent aller. Et est chose certaine entre eux que depuis qu'ils ont fait ce chemin, ils ne rompent l'entreprise de leur guerre. Et ainsy apres qu'ils ont deliberé entre eux de mener guerre contre leurs ennemis, ils commencent à faire provision de farine de guerre. Ces preparatifs estans faits, tout à un instant ils despartent en faisans longues journées en allant. Que si d'aventure ils rencontrent une ronce, ou une couleuvre emmy leur chemin, tout soudain ils rebroussent chemin, predisans que cette rencontre leur est un mauvais presage de leurs affaires. Aprés leur retour en leur païs, ils ne sont pas plus tost arrivés, qu'incontinent ils s'en retournent, et arrivans dedans le païs des Tapouys leurs ennemis, ils observent les pas par où ils ont passé, puis les suivant au lieu, auquel ils sont, et le plus souvent montent au sommet des arbres pour pouvoir mieux les descouvrir, et appercevans les fumées qu'ils font, ils s'asseurent du lieu, où ils sont. Au point du jour ils chargent dessus, et les surprenent, et en tuent les uns, prenent les autres tout vifs. Si tant est que les Tapouys puissent tant soit peu avoir de relache pour prendre leurs armes ils chargent furieusement sur noz amis. Ils sont beaucoup plus vaillants que ne sont les Bresiliens. Que s'ils voyent qu'ils soient descouverts par leurs ennemis, tout en un instant ilz se retirent, faisans en trois, ou quatre jours le chemin, auquel ilz auront demouré un mois à faire. Si les Tapouys les prenent, ils ne les font languir. Car aussy tost qu'ils les ont, ils leur cassent le front, et les laissent là, sans les manger. Ce que ne font les nostres. Car

ils les mangent avec grande pompe, et solemnité, ainsy que pourrés veoir au chapitre suivant.

Cette nation des Tapouys ne mange les corps de leurs ennemys, quand ils les ont prins: mais eux mourans, tous leurs parens s'approchent et mangent leur parent mort. Aprés que la chair, et tout ce qui se peut manger est mangé, ils couppent les cheveux bien menu, ensemble pilent les os le plus menu qu'ils peuvent, le tout estant ainsy pilé, ils le mettent dans un potage qu'ils font de sorte qu'ils ne perdent rien. Ils disent que la terre n'est digne de les pourrir. Or pour revenir à nos guerriez, si tost qu'ils ont pris quelques prisonniers, incontinent ils envoyent aux villages, les habitans desquels sont à la guerre advertir de ce qu'ils ont fait. Tout à l'instant les vieilles femmes desdits villages tant que les nuits durent ne cesseront de chanter sans dormir, ny sommeiller aucunement, frappans de leurs mains leurs bouches, et crians à gorge ouverte, attendans ce pendant la venuë des prisonniers, lesquels estans prés du village, les font arrester pour quelque temps, jusques à ce qu'ils leur ayent préparé une loge non couverte, sinon que de feuilles, dedans laquelle le font coucher une nuit seulement, pendant lequel temps boivent outrageusement, estans yvres pour trois, ou quatre jours. Cela fait, ils font entrer le prisonnier dans leur village, et le laissent converser librement avec eux, jusques au temps qu'ils le doibvent tuer. Aucune fois ils le gardent plus de quinze, ou vingt ans, les autres ne le gardent longtemps. Cela despend de la volonté de celuy qui l'a en garde. Ils les marient bien souvent avec celles qui leur sont agreables: mais ce leur est peu de plaisir. Car autant qu'ils ont d'enfants d'elles ils sont tués, et mangés le jour qu'on tuë lesdits prisonniers leurs peres et on les tue en leur presence et ce jour là ils mettent en potage le reste de quelque autre prisonnier. Aprés ils s'assemblent tous en leur maison de ville, qu'ils appellent Carbe. Le prisonnier estant assis au milieu d'eux, distribuent à chacun leur part, et portion de ce qu'ils doivent avoir quand il est tué, tellement qu'ils ne reste membre sur luy, qui ne soit distribué, toutefois ils ne le tueront pas pourtant plus tost.

Ceux auxquels en est adjugé quelque peu, sont subjets de contribuer pour subvenir à leur nourriture. Ce qu'ils ne refusent. Car eux mesmes souffriront plus tost la faim que leurs prisonniers ne soient bien traittés. Le mesme jour accordent entre eux de celuy qui le doibt tuer, de celuy qui le doibt touzer, et de ceux lesquels le doibvent noircir de genipap, emplumasser, peindre par le visage, de celuy aussy qui le doibt prendre quand il est deferré, et qui le doibt laver. Et celles, lesquelles doibvent mettre le feu aux cheveux, et mettre quand il est tué le tizon dedans le cul, de peur que rien ne se perde de ce qui est dans le corps. Je vous descriray au chapitre suivant la façon de les tuer, et les ceremonies qu'ils observent à ce faire, pour les avoir veu, et curieusement escrit toutes leurs ceremonies, parce qu'il auroit esté besoing faire cestuy cy plus ample. Ils ont



accoustumé que celuy qui aura prins, ou tué, aussy tost tous ses amis se ruent sur luy, luy ostant tout ce qu'il a, mesmes son lit, pierres, leurs arcs, flesches, et farines de guerre. Et aussy tost que la prinse des prisonniers est faite, ou bien le massacre fait il va devant au village, comme messager advertir comme le tout est passé. Et pour le récompenser de sa perte qu'il a faite quand il entre dedans le village, et qu'il publie son nom, de nouveau les vieilles luy jettent de la cendre sur le dos, et si tant est qu'il y ayt de la chair de quelqu'un de leurs ennemis boucanée, les femmes se jettent dessus les premieres, et se saisissent du panier, dedans lequel est le dit boucan. Adonc la maitresse des autres femmes le va rendre à celuy, auquel il appartient. Puis aprés toutes celles, lesquelles y doilvent avoir part commence à prendre leurs nomes, lesquels le lendemain ils publient par le village.

*Poursuitte de leurs guerres et prisonniers.*

Estant au village de Margariampin, je descouvris encores quelques autres ceremonies qu'ils tiennent à traitter leurs ennemis, c'est qu'ils font apporter dans de grandes poéles le Maussorent, autrement une grand'corde de cotton, ayant pour le moins trente brassées de longueur, et le mettent à leur Carbe, place au milieu de leurs villages: Estans au lieu, l'estendirent dessus des fourches, à fin de le feire seicher, parce qu'ils l'avoient blanchy, estant sec les plus anciens d'entre eux le prenent pour y faire un noeud fort difficile à faire, lequel estant fait, en signe de joye tous frappent leurs mains, jettans tous un grand cry, le tout se faisant en la presence des prisonniers. Aprés que toutes ces ceremonies sont faites, ils reposent iceluy Maussorent dedans des poéles, et le portent en la maison du maistre des prisonniers: En aprés firent sortir les prisonniers de dedans leurs loges, faites toute de grosses pieces de bois, mesme l'huys d'icelle loges. Et cela leur sert d'une prison, dans laquelle ils sont soigneusement gardés. Estans doncq sortis les meinent dedans les loges du Sud, dedans lesquelles ils porterent leurs lits. Ces prisonniers y estans assis, leurs cheveux furent rasés, par devant, et noircis de genipap tant par le visage, que tout le corps. Estans ainsy noircis, leur maistre fait venir la plus part des femmes tant vieilles, que jeunes, et les fait toutes noircir de Genipap en la presence desdits prisonniers. Cela fait, ils ramenerent lesdits prisonniers dedans la mesme loge, en laquelle ils avoient esté mis auparavant, où ils furent seulement jusques au soir venu. Le soir estant venu, ils furent renvoyées (*sic*) en la mesme loge, dont ilz estoient partis le matin, y mettans leurs lits. Ce fut la dernière fois qu'ils entrerent en leur loge, y estans couchées toutes les vieilles lesquelles avoient esté noircies en leur presence, ayans leurs lits pendus tout autour desdits prisonniers, et incontinent commencerent à chanter et ne cesserent toute la nuit sans jamais sommeiller. Les prisonniers n'estoient beaucoup endormis, oyans la

melodie de ces douces Proserpines. Pour resjouir iceux prisonniers faisoient entendre comme eux, ny ceux de leur nation n'avoient tué aucuns de leurs amis, que le temps estoit venu qu'ils payeroient la debte, et qu'ils seroient mangés la nuit mesme. J'ay esté voir ces diablesses par trois fois pour voir si elles ne dormiroient point, mais jamais ne dormirent. J'y menay mesme l'un de mes truchemens pour m'expliquer leur chant, lesquels me dirent qu'elles disoient en leur chant, qu'elles auroient vengence de leurs amis. Il y avoit l'un des prisonniers jeune de vingt ans, auquel cette mesme nuit avoit esté baillée une jeune fille de l'aage de quinze ans, pour coucher avec luy. Toutefois je croy qu'il n'avoit grand desir de donner dessus. Sa pauvre femme estoit couchée dessoubs son lit, pendant qu'icelle jeune fille estoit avec luy dans le lit. Ce mesme jour au matin tout ainsy que les prisonniers et les femmes estoient noircies, de mesmes les hommes, qui estoient destinés au service du sacrifice, furent noircis en une loge pour ce faite exprés, estans tous couverts de gomme, et par dessus force plumes rouges. Le visage ne leur fut couvert de plumes, ains de gomme seulement, et par dessus de l'escalle d'oeuf de perdrix bien battuë ayant couleur verd de gris. Ils estoient tres difformes à les veoir. Il y avoit aussi en leurs testes de belles plumes, attachées avec de la cire. Il y eut aussy quelques femmes accoustrées de mesme, que les susdites, reservé qu'elles n'avoient point de plumes en leurs testes. Toute la nuit le rest des autres femmes et hommes ne cessoient de danser, allans de loge en loge, et mesmes en la loge, où furent emplumassés les hommes, et femmes. Ce mesme jour fut fait sur de la cire à chacun desdits prisonniers un scophion couvert de belles plumes. Chose excellement, e proprement faite. Et auprés des lits desdits prisonniers y avoit une piece de bois fichée dedans terre d'un pied, et demy, sur lequel estoit mis iceluy scophion, et estoit icelle piece de bois de grosseur de la jambe deux pieds hors terre. Tost aprés furent menés les prisonniers hors le village, entre les loges du Nord, et du Ouest, et en iceluy lieu leur laverent la barbe, et leur raserent encore quelque chose, qu'ils n'avoient fait le jour precedent. Et en mesme instant furent defferrés. Tous les Sauvages estoient rangés, et d'autre costé de l'entrée des loges. Par le milieu desquels sauvages l'on fit courir lesdits prisonniers, y ayant en iceux rangs un sauvage constitué pour recevoir iceux prisonniers, ayans chacun un Amonas derriere le dos, et estoient tous peinds, comme cy devant a esté dit, ayans un soulier (*sic*) de cotton tout neuf. Aussy tost que les prisonniers partirent du lieu, pour courir dedans les deux rangs de sauvages, y ayant espace entre eux de vingt pas. Aussy tost furent saisis par le corps, et tous se ruerent dessus eux, les portans au milieu de la place des quatre loges, au lieu qu'ils appellent Carbé, et passerent le maussorent, duquel avons cy dessus parlé dedans le col, leur laissant à chacun d'eux, deux hommes pour porter iceluy, d'autant qu'il estoit permis de frapper avec des pommes de genipap, et avec des



fondes toutes les personnes qu'ils avoient en volonté, mesmes avoient des arcs, et flesches non pointues, desquelles tiroient, combien qu'elles ne fussent comme celles, desquelles ils ont accoustumé de tirer, si est-ce qu'icelles flesches ne laissoient de blesser. La femme de chacun des prisonniers estoit derriere son mary, avec un panier plain de pommes de Genipap, ou bien de monceaux de racines, lesquels elles suppeditoient à leurs maris, mesmes portaient aprés leurs dits maris, fléches. Et couroient iceux de chacun costé lá où leur sembloit ce dit jour, avec leurs gardes neanmoins, lesquelles estoient contraintes de courir aprés. Quand ils avoient couru quelque peu, furent menés en la maison du ouest, auquel lieu leur lit estoit pendu, et leurs scophions prés d'iceux. Et en leur presence furent derechef plusieurs femmes emplumassées, lesquelles aprés avoir esté bien parées de leurs beaux accoustrements, sortoient d'icelle loge. comme quatre à quatre avec chacunes un Anonas derriere le dos. En sortans d'icelle loge frappoient de leur main leur bouche ou passant pardevant eux, crians au plus qu'elles pouvoient: puis estans toutes dehors couroient par le milieu de la place, en se mutinant, comme si elles eussent voulu se combattre. Et aprés avoir esté quelque temps en ce lieu, elles retournoient aussy tost dedans des loges, passans toujours pardevant les prisonniers, pour leur faire plus de fascherie. Et sortirent derechef quatre à quatre par diverses fois, faisans comme la premiere fois. Sur les cinq heures du soir ils font sortir les prisonniers hors de leurs loges, et les meinent dedans une loge faite exprés pour les coucher cette nuit, en mettant auprés de chacun son escofion. Ils les y meinent avec les instruments, desquels ils ont accoustumé de s'aider à leurs dances. Sur le soir, ainsy que le soleil se couche, menerent les susdits prisonniers au milieu de la place avec les instruments, dont est faite mention cy dessus, à fin de faire danser lesdits prisonniers. Ce que l'un d'eux ne dedaigna faire, à sçavoir le plus ancien, lequel dança, la danse finie, en laquelle danserent tous les Sauvages tant hommes que femmes, laquelle danse ils appellent la danse de la biche: mais elle fut rompue par lesdits prisonniers d'autant qu'ils commencèrent à les poursuivre à coup de fonde, telement qu'elles furent contraintes tout quitter. Tout cela estant finy, l'on commença à les referrer dedans leur derniere prison, ayants le Maussorent entourtillé en de petits arbres, lequel ils portoient à costé d'iceux, à fin de les monstrer à un chacun, ayant toujours iceluy Maussorent au col. Ce mesme jour en la presence des prisonniers furent les espées portées chacune dedans une poélle neufve, tenans pour le moins demy muid, et deux autres petites poéles, dedans lesquelles estoient la gomme, plumasserie, et fil de cotton pour les accoustrer. Elles furent portées en la maison du Nord, auquel lieu chacune d'icelles espées furent par chacune vieille femme emplumassée proprement, à sçavoir une live de cotton par le bas, à fin de les rendre plus fortes, et aprés furent aussi gommées par le saillant, et plat de l'espée, sur

lesquelles elles firent une infinité de compartiments bien dressés sur la gomme, elles poserent dessus de l'escale d'oeuf. Estans ainsy icelles espées accoustrées, elles furent laissées couchées de plat dedans icelles poéles, puis sur le soir elles furent pendues en la loge, et toute la nuit fut faite une danse autour d'elles, et disoient qu'elles endormoient les espées, menans en leur chant une pitoyable chanson, avec un tambour battant de la sorte qu'on fait en France à l'enterrement d'un homme de guerre. Aussy n'ay voulu oublier que ce mesme jour les prisonniers furent gommés par le visage, et couverts d'escale d'oeuf, ensemble avec eux les femmes, qui accoustrerent les espées, furent celles qui firent les compartiments sur le visage des prisonniers.

Le lendemain, qui fut le jour de l'execution, iceux furent menés incontinent qu'il fut jour au carbe, lieu auquel ils finirent leur vie, les y menans ils jouoient de leurs instruments accoustumés, portans au bout des petits arbres le Maussorent. Ceux qui les accompagnoient alloient chantans et dansans. Estant arrivés au dit lieu ils osterent le Maussorent des petits arbres, et l'estendirent de sa longueur, et ce qu'ils avoient en leur col le devalerent au milieu du corps, leur laissans les bras libres. Leurs femmes estoient autour d'eux les tenans embrassées, pleurans amerement. Aussy tost l'on apporta les espées qui furent baillées para ces femmes, qui les avoient accoustrées, à tous à manier, estans par rangées. Et tiennent que c'est un grand heur à ceux qui les manient. Cela leur est un presage qu'ils tueront de leurs ennemis. Cela fait lon presente l'espée à l'un des principaux, lequel la baille à celuy qui est député pour faire l'execution. Apres qu'il l'a reçuë, il s'en vient au prisonnier, lui monstrant l'espée, et faignant le vouloir frapper, en disant: "le temps est venu qu'il faut que tu meures et à fin que soyons vengés de noz amis tués par toy, et tes amis". Là dessus le prisonnier asseuré comme un rocher, luy fait response qu'il ne se donnoit peine de sa mort, estant bien asseuré que ses amis auroient vengeance de sa mort quoy qu'il tardast. Ces parolles finies, celuy qui a l'espée le frappe incontinent au costé par plusieurs coups, tellement qu'à la fin il le fait entrebuter par terre. Et à fin d'avoir leur plaisir, le redressent pour veoir s'il se tiendroit debout, ce qui ne fut à son pouvoir de faire le voyant bas, luy passe deux fois par dessus, puis luy casse la teste, le sang de laquelle, et ce qui tomba de la cervelle ne demeura longtemps à terre, qu'il ne fust aussy tost recueilly par une vieille, laquelle le cueilloit dedans une vieille courge, laquelle aprés qu'elle en eust osté le sable, le but tout cru. Aprés qu'il fut mort, il y eut une vieille, laquelle lui mit un tison dedans le cul, de peur de ne rien perdre, et aussy tost le porterent dessus un grand feu, lequel est preparé devant sa mort, à fin de peller, y ayant aussy une chaudiere en laquelle l'eau est toute bouillante, pour cuire ce qu'ils veulent cuire, et le reste est delivré à ceux ausquels avoit esté promis il y avoit longtemps. Les boudins et trippes sont données aux jeunes hommes, et



toute la courée est pour les jeunes filles. Ils mettent les trippes dedans les poésles, ainsy comme elles sortent du corps; sans en rien en oster. Je vous laisse à penser quel potage. Il y eut l'un des prisonniers, lequel arracha l'espée des mains de celuy, qui vouloit le tuer, et eust fait quelque mal, si lon ne luy eust tost arraché des mains, laquelle fut rendue à l'executeur. S'il n'y eust eu que le prisonnier et luy, il luy eust fait tourner la chance. En nostre presence fut commis un acte par une vieille femme, le plus horrible, et le plus cruel, duquel on aye ouy parlé. Laquelle avoit mieux mérité le nom de chiene (*sic*) que de femme. Car il faut que vous entendiés qu'aussy tost que l'un des petits enfans, n'ayant seulement que sept ans, enfant que l'une des filles mariées au prisonnier executé, aussy tost di-je qu'il fut mort, elle luy couppa la teste, et par le trou luy succa toute la cervelle, et le sang n'eut le loisir de le cuire. La fille avoit six ans, et le fils sept, lesquels furent tués en la présence de leur pere. Apres l'execution faite, ces venerables executeurs se retirerent, ausquels lon baille un soulier (*sic*) neuf de cotton teint en rouge, et ausquels sont baillées deux pierres pour reposer leurs pieds sans marcher à terre, et durant quatre jours ne mangent rien de salé. Que s'ils mangeoient quelque chose de salé, ils tiennent pour tout asseuré qu'ils mourroient tous, ausquels durant ce temps qu'ils sont au lit, on lie un fil aux bras, et un par le milieu du corps. Les quatre jours expirés, ils sont desliés et noircis de génipap. Cela fait ils beuvent et font grand'chere s'ils ont de quoy. Pendant toutes ces ceremonies ils ne font que boire de leur Cahoüin, et promenent leurs prisonniers dans le village avec certains accoustrements, et fronteaux, bonnets, bracelets de diverses couleurs, mesme de robes de plumes, qui sont tres belles à les veoir de prés, et de loing. J'en donnay une au retour de mon premier voyage de ces païs là à feu monsr. Bertrandy, qui depuis fut Cardinal, lequel comme de chose rare en fit present au roy Henry second, de plumes Arrassoit, ou Arait, Assajaboucou, Touapuap, et autres. Aussy ces Barbares jettent sur leurs prisonniers de la plume de Perroquet en signe de mort. Dépuis qu'ils ont fait ces braves ceremonies sur eux, jamais ils ne reschappent qu'ils ne soient tués et mangés. Voilà pourquoy quand ils sont entrés en la maison, ils apportent devant iceux l'arc, les flésches, les colliers, plumasseries, lits, fil, et autres autres choses appartenans au defunct, et les luy donne on pour son usage, sçavoir le lict à se coucher, les colliers à l'entour de son col, la plumasserie à se parer quand bon luy semble les arcs, et les flésches sont par luy lavées et nettoyées. Car il n'est permis à nul autre d'entre eux se servir des biens d'un mort, jusques à ce qu'il en aye esté ainsy ordonné par un de leur ennemis, leur esclave. Et si daventure les parents de celuy, à qui appartient le prisonnier, ont esté tués à la guerre, jamais les vefves ne reprennent mary. Et à cette occasion baille on aux vefves le prisonnier pour recompenser la perte de leur defunct mary, jusques à ce que le jour soit

venu de le tuer, et manger en vengeance de leur mary, qu'ils appellent en leur baragouyn Paraoussou-vots. Et cela les oste de destresse et ennuy. Ce mot ne signifie autre chose que le prenom de sondit mary, qui est le nom du grand arbre, semblable à celuy qu'ils nomment *Gera-bua*, qui est une espece de palmier, de quoy ils font leurs hottes, où ils portent leurs vivres en temps de guerre.

*Façon du massacre que font les sauvages de leurs prisonniers.*

D'autant que je vous ay commencé au précédent chapitre, comme ce peuple gouverne, et entretient ses ennemis les ayant prins en guerre. Il me reste plus à vous dire, que la façon, qu'ils ont à les faire mourir. Premierement il faut que le lecteur entende que les femmes qui ont le gouvernement de ce pauvre Barbare, l'entretiennent tout de mesme façon qu'a esté leur defunt mary, jusques à ce que le jour soit venu de le tuer et manger. Et s'il n'y a point de vefve, celui à qui est le prisonnier, doibt bailler de ses soeurs, ou ses femmes, et s'il n'en a, en requerra à ses amis, qui n'ont garde luy en refuser, d'autant que c'est la plus grande joye qu'ils scauroient en esperer que de recevoir un de leurs ennemis, et celui qui en a fait la prise est fort estimé entre eux. Quelque temps après l'arrivée du pauvre prisonnier, ou plusieurs, s'il y en a, tous les parens, et amis, qui leur attouchent, sont mandés pour les observer quels membres ils auront, quand on les tuera, à fin qu'ils ayent à leur apporter aucune fois à manger, comme c'est leur coustume. Et à cette fin font un grand et solennel banquet, puis celuy qui doit tuer le prisonnier, prend un nom en la presence de ce pauvre captif pour ce nullement esfroyé, ou estonné, et sans aucune crainte, ou apprehension, ainsy qu'ils dient: ains ont une opinion que ce leur est beaucoup plus grand honneur de mourir de telle façon, qu'en casaniers en leur lit, de leur belle mort, ou contagion, joint qu'ils se sentent de beaucoup advantagés en ce que ces derniers meurent sans vengeance. Mais ceux qui sont occis en guerre, ou comme prisonniers sont vengés par la prinse de autres leurs ennemis ausquels, ainsy que nous avons dit, on fait de mesme passer le pas. Or quand le jour auquel on doit faire mourir le prisonnier, approche on fait un grand Caouyn, selon la grandeur du village, qui est un breuvage, lequel, selon que j'ai descrit en ma Cosmographie, est fait par les femmes, de racines, qu'ils nomment Aipi, et de Mil ensemble bien cuits et pillés: puis apres le mettent en de grands vaisseaux, qu'ils nomment *vassaue*. Et le troisième jour ils le beuvent, d'autant qu'il se pourroit garder d'avantage sans estre corrompu, et gasté.

.....

Au reste tous le parents, et amis sont mandés en ce banquet, comme ils avoient esté auparavant, et en plus grand nombre, pour leur estre faits



les presens des membres, et pieces du prisonnier ainsy qu'il leur avoit esté promis. Et font trois jours plus ou moins sans cesser de boire, et trois jours aprés le prisonnier est tondu de nouveau, et la face peinte de poudre d'escales d'oeufs verds, puis en mettent avec des plumes par dessus la teste, puis est lié avec de grosses cordes de coton assés bien faites, qui sont en double, et des lacs, et noeuds subtilement faits par un desputé à ce faire, lequel bien peut estre de trente brassées, gros environ comme le pouce d'un grand homme. Cela fait on le met coucher avec ses femmes, qui portent le lien après lui, et le gardent toute la nuit, de peur qu'il ne s'enfuye, comme ils font assés souvent. Le lendemain ce lien luy est osté du col, et luy est mis au corps, et estendu par d'autres de chacun costé, et celuy qui le doibt tué est devant luy, qui feind lui bailler quelques coups pour s'en despescher, puis lui en baille a bon escient, un dessus le chinon de la teste, si bien asséné, qu'il le verse à bas lui redoublant plusieurs autres coups, jusques a ce qu'il luy ayt parfaitement cassé la teste. Il y a de trois sortes de bois, dont on fait ce baston, a scavoir *Ouapparrarap*, lequel est noir, *Iacarensa*, lequel est rouge marré, et *Reruigappen*, lequel est rougeastre. Ce meurtrier prend apres vingts andouilles, des plumes d'oiseaux jaunes, et blancs, qu'ils appellent Canyde, et Arrat, qui sont rouges, bleus, et jaunes, orangés avec un ygapommemby, par dessus tout fait de plumes du Tocan jaune. Les vieilles prenent ce pauvre assommé et le portent sur un feu, et le buclent comme un cochon, pour luy faire sa premiere peau, puis le mettent sur son ventre, et le detaillent de long de travers et de costé. Sur tout leur voyés lever de grandes tranches pour leur carbonnades. Ils luy levent l'eschine, et la teste ensemble, aprés luy avoir coupé les bras, et les cuisses. Des intestins et frissure ils en font une curée, et brouët, qu'ils appellent Mygao, dont Dieu sceit quelle chere ils font, et comment ils s'en dorent les barbes. D'autres femmes viennent encor avec leurs enfans; et leur mettent la main dessus, et la mouillent au sang, leur disans. Tu es vangé de ton ennemy, vange toy à ce coup mon enfant. Voilà l'un de ceux qui t'ont rendu orphelin de ton pere, et ce avec des cris, et hurlements si très saugreneux, qu'avec les laides, et hideuses grimaces qu'elles font, on diroit que se sont sorciers, qui veulent vomir dehors quelque mortel, et diabolique exorcisme. Les partages se font selon les portions, qui ont esté accordées sur son corps. Puis ces sauvages se retirent chacun a son village, et demenent grand'liesse. Si celuy, qui avoit fait le sacrifice, n'en avoit autrefois tué, il faut qu'il fasse une diette plus estroitte, que ceux qui ont tué. C'est qu'il se découpe par toutle corps d'une dent de beste, qu'ils appellent Paguest, de sorte que le sang en decoule a bon escient: Puis aprés il est une lune entiere, (c'est un mois) sans manger chair, ny poisson, et ne mange que de la farine, et des naveaux, et boit du caouyn. Il est aussy tondu de prés, comme s'il estoit rasé d'un rasoir. Il demeure quinze jours sans oser toucher la terre de ses pieds. Il passe

plusieurs autres ceremonies superstitieuses, dont ces rustres ont coustume d'user, par ce qu'elles sont si ridicules, que j'ay honte de les ramentenoir, quoy qu'ils soient fort scrupuleux pour l'interruption d'un point d'icelles. Un point ay-je à ramentenoir, à sçavoir que les Toupinambaux, Toupinenquim, Touajat, Temernyvou, et autres, qui sent issus d'entre eux, ont cette loy touchant le meurtre de leurs ennemis, qui si tost qu'ils en ont tué un, ils prenent un nom nouveau, et pour ce ne laissent ils pas de retenir le leur propre, qu'ils ont eu auparavant de ceux qu'ils ont tué. Que si aucun n'en a point tué, et qu'il ne face que commencer en ce mestier, il change le nom qu'il avait en enfance, au nom qu'il luy agrée, lequel nom ne luy chet pas volontiers entre les autres qu'il prendra puis aprés. Et est une maxime involiable entre eux, qu'ils prenent autant de noms, qu'ils tuent de leurs ennemis. Or celuy qui a le plus de noms, est le plus brave, prisé et réputé, pour avoir mis à mort le plus d'ennemis, et tenu un tel rang que celui qui a la plus exterminé, d'essait, et abattu d'ennemis, en signe d'honneur est appelé Kereumbaue, c'est-à-dire de grand surveil. Aucunefois pour marque de plus grande et signalée excellence, il est nommé Toupichah-gatou, moyenant que soubz luy il ayt gens pour administrer aux autres ses amis passans. Quant auxdites femmes vefves, elles ne se remarient point, si ce n'est aux freres, et plus proches parents de leur defunct mary, desquels faut qu'auparavant ils vengent la mort, s'il a esté prins, ou mangé de l'ennemy, s'il est mort de vieilesse, ou maladie, faut que celuy, qui doibt prendre la vefve pour femme, ameine un prisonnier, qui nettoye sur la fosse du trépassé, soit qu'on aye changé de village, ou autrement. Aussy que toutes les panasseries, colliers, arcs, et fléches d'iceluy soient lavées par ledit prisonnier, mesmes son grand lit, où il couchoit de son vivant, encores ne se remarient jamais lesdites vefves à un moins fort, et vaillant qu'estoit leur mary. Car autrement on les despriseroit, et leurs enfans, et alliés mesmes en seroient fachés, et mal contents. De façon que s'il n'y a rencontre pareille, elles ayment mieux demeurer ainsy vefves tout le reste de leur vie, et finir leurs jours avec leurs enfans. Et encores qu'elles se remarient, si est ce que toutefois plus de douze lunes, sçavoir d'un an aprés le trespas de leur mary. A ce propos je vous raconteray icy d'une femme, laquelle aprés la mort de son mary, qui avoit esté pris et mangé de ses ennemis, ne se voulat jamais remarrier, par ce disoit elle que nul des parents du deffunct son mary ne s'estoit efforcé de venger sa mort. Et pour cette cause prenant l'arc et la flèche s'en alla elle mesme à la guerre avec les hommes, qu'elle bailla à tuer à ses enfans, leur disant, tués mes chers enfans, vengés la mort de votre pere defunct, puis que nul de ses enfans, n'en fait autre vengeance. C'est possible pour ce que je suis pas jeune, et assés belle. Mais une chose est en moy, c'est que je suis forte, et vaillante pour venger la mort de votre pere mon mary. Et de fait cette femme fit tant, qu'elle print plusieurs de ses ennemis prisonniers entre autres l'une des plus belles



jeunes filles qui fut en tout le païs, que l'on dit au seigneur de Villegagnon qu'elle estoit fille d'un capitaine portugois et d'une sauvage, et ne laissa pourtant à passer le pas, et estre tuée comme les autres que l'on y envoya. De sorte que remettant tous actes féminins, et prenant les masculins, et viriles, ne portoit plus de cheveux longs, comme les autres femmes, et comme elle avoit accoustumé, ains s'accoustroit avec des plumasseries, l'espée de bois faite, comme elle font par delà en sa main, et autres choses convenantes aux hommes. Vous eussiés veu pendu au col de ceste femme plusieurs flustes, des os, du bras, et jambes de sés ennemis, et à ses enfants autres instruments, comme tabourins faits à leur mode, selon qu'ont accoustumé faire les autres sauvages, lesquels ayans bien banqueté et caouyné, sautent, et dansent joyeusement tout autour de leurs loges, là où cependant les plus anciens laissent tout le long du jour de boire sans manger et sont servis par les veufves du defunct, et parents d'iceluy. Et m'estant informé me trouvant à telles solemnités, comme volontiers font les mariniers, et plus grands des navires, de ces façons de faire, me respondirent que cettoit pour hausser le coeur à la jeunesse, et à fin de l'animer a marcher hardiment en guerre contre leurs ennemis avec l'espoir d'un tel honneur aprés qu'ils seront décédés. A mon premier, et second voyage je fus par trois fois en cette isle des Margageaz, là où à mon grand regret, je veis faire deux massacres de trois pauvres prisonniers, et de cinq qu'ils estoient de reste, nous les rachetasmes, d'autant qu'ils estoient Chrestiens portugois, et les amenasmes à nostre fort, les ayant vestus, et accommodés, estans auparavant tous nuds, comme les autres. Trois mois après se saisirent de nos barques, et de nuit s'en allerent rendre en la riviere de Morpiou tenuë par les Portugais.

# ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO


Acuña, Christoval de, "Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas", in *Colección de libros de tratan de América, raros ó curiosos*, Madri, 1891, II.

Ambrosetti, Juan B., "Los Indios Cainguá del Alto Paraná (Misiones)", in *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Buenos Aires, 1895, XV.

Anchieta, José de, "Informação dos casamentos dos índios do Brasil", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2.ª série, Rio de Janeiro, 1846, I.

(2) "Carta del Hermano Ioseph que escriuio del Brasil a los padres y hermanos de Iesus en Portugal", in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1878, III.

(3) "Cartas inéditas", in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1876-1877, I e II.

*Annuæ litteræ societatis Iesu anni 1589 ad patres et fratres eiusdem Societatis*, Roma, 1591.

Azara, Felix de, *Voyages dans l'Amérique méridionale*, Paris, 1809.

Barbosa Rodrigues, J., "Poranduba amazonense ou Kochiyma-uara porandub", in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1886-1887, XIV, fasc. 2.

Bauve, Adam de, e Ferré, P., "Voyage dans l'intérieur de la Guyane", in *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, Paris, 1833-1834, XXVIII e 2.ª série. I.

Beauvois, Eugène, "La Fontaine de Jouvence et le Jourdain dans les traditions des Antilles et de la Floride", in *Le Museon*, Louvain, julho de 1884, III, n. 3.

Borba, Telêmaco M., "Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná", in *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1904, VI.

(2) *Atualidade indígena*, Curitiba, 1908.

Brett, W. H. *The Indian tribes of Guiana*, Nova York, 1852.

Campana, Domenico del, "Notizie intorno ai Coriguani", *Archivio per l'antropologia e la etnologia*. t. XXXII, Florença, 1902.

Cardim, Fernão, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925.

Cardús, José, *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, 1886.

Carvalho, Alfredo de, "A saudação lacrimosa dos índios", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, 1904, XI, ns. 61-64.

Castelnau, Francis de, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, Paris, 1852.

Centenera, Martin Barco, *La Argentina. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1910.





Chantre y Herrera, José, *Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon español (1637-1767)*, Madri, 1901.

Chomé, Ignace, "Lettre du P. Ignas Chomé", in *Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, 1781, VIII.

Claude D'Abbeville, *Histoire de la mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, 1614.

Coreal, François, "Relation des voyages aux Indes Occidentales", in *Recueil de voyages dans l'Amérique méridionale, traduits de l'Espagnol et de l'Anglais*, Amsterdã, 1738, I.

Corrado, Alejandro M. *El colegio franciscano de Tarija y sus Misiones*, Quaracchi, 1884.

Coudreau, Henri, *Chez nos indiens*, Paris, 1893.

Daniel, João, "Segunda parte do tesouro descoberto no máximo rio Amazonas", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1840-1841, II e III.

"De algumas coisas mais notáveis do Brasil (Informação jesuítica de fins do século XVI)", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 94, vol. 148 (1923), Rio de Janeiro, 1927.

Denis, Ferdinand, *Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550 suivie d'un fragment du XVI^e siècle roulant sur la théogénie des anciens peuples du Brésil*, Paris, 1851.

Ehrenreich, Paul, "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt", in *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, 1905, XXXVII.

Eschwege, M. C. von, *Journal von Brasilien oder vermischte Nachrichten aus Brasilien, auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt*, Weimar, 1818.

Figueroa Francisco de, "Relación de las Misiones de la Compañia de Jesús en el país de los Maynas", in *Colección de libros y documentos referentes à la historia de América*, Madri, 1904.

Fonteneau, Jean, dito Alfonse de Saintonge, "La Cosmographie avec l'esfère et régime du Soleil et du Nord", in *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII^e jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, Paris, 1904.

Friederici, Georg, "Der Tränengruss der Indianer", in *Globus*, Braunschweig, 1906, LXXXIX.

(2) "Ueber eine als Couvade Wiedergeburtszeremonie bei den Tupí", in *Globus*, Braunschweig, 1906, LXXXIX.

(3) "Ueber die Behandlung der Kriegsgefangenen durch die Indianer Amerikas", *Festschrift Eduard Seler*, Stuttgart, 1922.

Gaffarel, Paul, *Histoire du Brésil français au XVI^e siècle*, Paris, 1878.

Gandavo, Pero de Magalhães, I. *Tratado da terra do Brasil*, II. *História da Província Santa Cruz*, Rio de Janeiro, 1924.

Garcia de Freitas, José, "Os Índios Parintintin", in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, Paris, 1926, XVIII.

Giannecchini, P. Doroteo, cf. Romano y Cattunar.

Guevara, P., *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. Colección de obras y documentos*, cit., Buenos Aires, 1910, t. II.

Guimarães, José da Silva, "Memórias sobre os usos, costumes, linguagem dos Apiacás", etc. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1844, VI.

Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del Mar Oceano*, Madri, 1601.

Hutten, Phillips von. "Zeitung aus India" (escrito em 1547), in *Historisch-litterarisches Magazin*, Erster Theil, Bayreuth e Leipzig, 1785.
"Informação do Brasil e de suas Capitanias (1584), por um jesuíta anônimo", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1844, VI.
Jarque, Francisco, "Ruiz Montoya en Indias", in *Colección de libros raros y curiosos que tratan de América*, Madri, 1900, XVI-XIX.
Karsten, Rafael, *Bland Indianer i Ekvadors Urskogar*, Helsingfors, 1920.
(2) *Blodshämnd, Krig och Segerfester bland Jibaroindianerna i östra Ecuador*, Helsingfors, 1920.
(3) "The Toba indians of the Bolivian Gran Chaco", in *Acta Academiæ Aboensis. Humaniora IV*, Abo, 1928.
(4) *The Civilization of the South American Indians*, Londres, 1926.
Knivet, Anthony, "The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, which went with Master Thomas Candish in his second voyage to the South Sea, 1591", in *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes* Glasgow, 1906, XVI.
Koch-Grünberg, Theodor, "Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer", in *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leide, 1900, XIII.
(2) *Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlim, 1909-1910.
Krause, Fritz, *In den Wildnissen Brasilien*, Leipzig, 1911.
Lehmann-Nitsche, Robert, "La astronomía de los Chiriguanos", in *Revista del Museo de la Plata*, Buenos Aires, 1924, XXVIII.
Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, 1880.
Lizárraga, Reginaldo, "Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile", in *Nueva colección de autores españoles*, XV: *Historiadores primitivos de Indias*. Madri, 1909, II.
Lovén, Sven. *Ueber die Wurzeln der Tainischen Kultur*, Primeira parte, Göteborg, 1924.
Lozano, Pedro, *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Buenos Aires, 1873-1875.
Marcgrave, Cf. Piso.
(Maroni) "Noticias auténticas del famoso río Marañon", in *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, Madri, 1889-1892, XXVI-XXXIII.
Medina, José Toribio, *El veneciano Sebastián Caboto al servicio de España*, Santiago do Chile 1608, I.
Métraux, A., "Les migrations historiques des Tupi-Guarani", in *Journal de la Societé des Américanistes de Paris*, nova série, Paris, 1927, XIX.
(2) *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris, Libr. Geuthner, 1928.
(3) "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et en Amérique", in *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1931. II.
(4) "Messiahs of South America", in *The Inter-american Quarterly*, abril de 1941, III, n. 2.
(5) "A Quechua Messiah in eastern Peru", in *American Anthropologist*, Menash, Wis., outubro-dezembro de 1942 XLIV, n. 4.
Montoya, Antonio Ruiz de, *Conquista espiritual hecha per los religiosos de la Compañia de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Bilbao, 1892.
Musters, O. Ch., *Vida entre los Patagones*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Biblioteca Centenária, 1911, I.
Nieuhof, Johan, *Gedenkweerdig Brasiliaense Zee- en Lant-Reize. Behelzende Al het geen op dezelve is voorgevallen*, Amsterdã, 1682.
Nimuendajú, Curt, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apapocúva-Guarani", in *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlim, 1914, XLVI.
(2) "Sagen der També-Indianer", in *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, 1915, XLVII.
(3) "Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Sipáia-Indianer", in *Anthropos*, St-Gabriel-Mödling, 1921-1922, XVI-XVII.
Nino, Bernardino de, *Etnografía chiriguana*, La Paz, 1912.
Nóbrega, "Informação das terras do Brasil", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1844, VI.
Nordenskjöld, Erland, *Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika)*, Leipzig, 1912.
(2) *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*, Stuttgart. 1922.
Numelin, Ragnar, *Orsakerna till folkvandringarna pa lägre kulturstadier*, Akademisk avhandling, Helsingfors, 1918.
Nuñez Cabeza de Vaca Alvar, "Relación de los naufragios y comentarios...", in *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*, Madri, 1906, V-VI.
Orbigny, Alcide d', *L'homme américain*, Paris, 1839.
Pezieu, De, *Brief recueil des particularitez contenues aux lettres envoyees, par M. de Pezieu, à Messieurs ses parents et amis de France. de l'Isle de Marignan au Brezil, où il est encore à present*, Lyon, Bibliothèque Nationale de Paris, 1613.
Pierini, P. Francesco, "Mitología de los Guarayos de Bolivia", in *Anthropos*, St-Gabriel Mödling. 1910, V.
Pigafetta, Antonio, *Primo viaggio intorno al globo terracqueo*, Milão, 1800.
Pinto da Fonseca, José, "Cópia da carta que o alferes... escreveu ao Ex.mo General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de índios, dirigida do sítio onde portou", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1867, XIII.
Piso, Guil., e Marcgrave de Liebstadt, Georg, *Historia naturalis Brasiliæ*, Batavorum et Amstelodami, Lugdun, 1648.
Pyrard de Laval, François, *Voyage contenant sa navigation aux Indes Orientales, Maldives, Moluques, Brésil*, etc., Paris, 1619.
*Relaciones geográficas de Indias* (publicada por Jiménez de la Espada, Madri, 1881-1897, I-IV.
Rochefort, César de, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles del l'Amérique*, Amsterdã, 1658.
Romano y Cattunar, *Diccionario chiriguano-español y español-chiriguano compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de antiguos misioneros del Apostólico Colegio de Santa María de los Angeles de Tarija y particularmente el Diccionario chiriguano etimológico del P. P. Doroteo Giannecchini*, Tarija, 1916.
Schmidt, Max, *Indianerstudien in Zentralbrasilien*, Berlim, 1905.
Schurtz, Heinrich, *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig e Viena, 1900.
Soares de Sousa, Gabriel, "Tratado descritivo do Brasil em 1587", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1851, XIV.
Staden, Hans, *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser-Leuthen In der Newenwelt America gelegen*, Francfort a. M., 1927.
Steinen, Karl von den, *Durch Central-Brasilien*, Leipzig, 1886.
Techo du Toicht, Nicolas del, *Historia Provinciæ Paraguariæ Societatis Jesu*, Leide, 1673.
Thevet, André, *Les singularitez de la France antarctique* (publicação de Paul Gaffarel), Paris, 1878.

(2) *La cosmographie universelle*, Paris, 1575.
(3) *Histoire d'André Thevet Angoumoisin, cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes australes et occidentales. Contenant la façon de vivre des peuples Barbares, et observation des principaux points que doivent tenir en leur route les Pilotes et mariniers, pour éviter le naufrage, et autres dangers de ce grand Ocean, avec une response aux libelles d'injures publiées contre le chevalier Villegagnon*, Bibliothèque National de Paris.

Tocantins, Antônio Manuel Gonçalves, "Estudos sobre a tribo Mundurucu", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1877, XL.

Vasconcelos, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil (1663)*, Lisboa, 1865.

Vespucci, *Von der new gefunnde Region die wol eine welt genennt mag werden, durch den Christlichen Kunig von Portugal, wunderbarlich erfunden*, Nüremberg, 1505.

Vicente do Salvador, Frei, "História do Brasil", in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XIII (1885-1886), Rio de Janeiro, 1888.

Yves d'Évreux, *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig e Paris, 1864.



# ÍNDICE DE ESTAMPAS E FIGURAS

Est. I — Índio tupinambá (seg. Lery) ..... X
Fig. 1 — Índios tupinambás acendendo o fogo (seg. Staden) ... XXXVIII
Fig. 2 — Índios tupinambás fumam (seg. Staden) ..... 72
Fig. 3 — Tratamento de um doente ..... 80
Est. II. A: Feiticeiros tupinambás, cobertos com seus mantos de plumas ..... 86
Est. II. B: Enterro de um índio tupinambá (seg. De Bry) ..... 86
Est. III. A: Indígenas tupinambás sitiam aldeia... (seg. De Bry) 87
Est. III. B: Hordas tupinambás, vitoriosas... (seg. De Bry) ..... 87
Est. IV. A: Mulheres tupinambás dançam... (seg. De Bry ..... 88
Est. IV. B: Índios tupinambás em expedição... (seg. De Bry)... 88
Est. V. A: O prisioneiro é conduzido ao pátio da aldeia (seg. De Bry) ..... 89
Est. V. B: O tacape com o qual o prisioneiro vai ser executado... (seg. De Bry) ..... 89
Est. VI. A: Execução de um prisioneiro (seg. De Bry) ..... 90
Est. VI. B: O corpo do prisioneiro é lavado e raspado... (seg. De Bry) ..... 90
Est. VII. A: Esquartejamento do corpo do prisioneiro (seg. De Bry) 91
Est. VII. B: Refeição antropofágica... (seg. De Bry) ..... 91
Est. VIII. A: Os tupinambás combatem em canoas (seg. De Bry) .. 92
Est. VIII. B: Festa do cauim... (seg. Thevet) ..... 92
Est. IX. A: Saudação lacrimosa... (seg. Thevet) ..... 93
Est. IX. B: Salivação nas cubas de mandioca... (seg. Thevet) ... 93
Fig. 4 — Índios tupinambás celebrando uma bebedeira... (seg. Staden) ..... 125
Fig. 5 — O tacape com o qual o prisioneiro deveria ser executado... (seg. Staden) ..... 130
Fig. 6 — A cabeça do prisioneiro era cozida... (seg. Staden) ..... 135
Fig. 7 — Os membros do prisioneiro eram assados... (seg. Staden) 136
Fig. 8 — Índios tupinambás entregues à pesca... (seg. Staden) .... 151
Carta da distribuição da saudação lacrimosa ..... 162
Fig. 9 — Mulheres tupinambás preparam as bebidas... (seg. Staden) 172



Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

★

*Este livro foi impresso pela EDIPE Artes Gráficas, Rua Domingos Paiva, 60 — São Paulo.*

Embora atualmente extintos, ou mesclados, os tupinambás são os íncolas sul-americanos entre nós mais conhecidos e estudados, conforme observa o próprio Métraux. Isso devido não só à extensão do grupo, como à sua localização geográfica. O fato de os tupinambás ocuparem grande parte da zona litorânea fez com que esses povos estivessem em estreito contato com os colonizadores portugueses e com as duas expedições francesas ao Brasil. Entre esses colonizadores vieram alguns letrados, sobretudo sacerdotes, amantes das crônicas e memórias, algumas delas escritas quase que com o objetivo de tratar dos tupinambás.

Julga Métraux que são tais as analogias existentes entre a civilização dos guaranis e a dos tupinambás que é bem possível que os dois grupos tivessem sido, outrora, cultural e lingüisticamente homogêneos. Até nas mais diferenciadas greis túpicas vamos encontrar os traços culturais característicos dos tupinambás (a maloca, a rede, a mandioca amargosa, a tinguijada, a canoa de casca, a cerâmica envernizada, o ralador, a tipóia de carregar crianças, o moquém, o tipiti, o escabelo, as plumas coladas com almécega, o manto e o boné de plumas, o abano de palha entrançada e tantos outros mais).

Em suma, os tupis da costa, principalmente os tupinambás, representavam, à semelhança dos hebreus, segundo uma frase feliz de João Ribeiro, o povo cosmogênico, ao qual estavam reduzidas todas as demais populações primitivas do país.

Os tupi-guaranis, dos quais a família tupinambá formava o maior estoque, constituíam, primitivamente, um só grupo, localizado, segundo a lição da etnografia clássica, nas proximidades do istmo de Paraná, região dos caraíbas, de onde, rumando para o sul, foram ter às margens do médio Paraná-Paraguai; desse novo habitat, depois, empreenderam uma verdadeira remigração, que tomou três principais direções: *a*) um dos ramos subiu o litoral e atingiu a foz do Amazonas; *b*) outro ramo estendeu-se para o noroeste; *c*) um terceiro ramo, enfim, desceu os cursos do Tapajós, do Madeira e do Ucaiali.

[*Do prefácio deste livro*]